AUTHOR:
HEILAND, KARL

TITLE:
ERKENNTNISSLEHRE UND ETHIK . . .

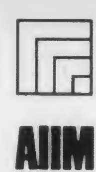
PLACE:
LEIPZIG

DATE:
1891

195T23 Heiland, Karl. 1859-
DH
Erkenntnisslehre und ethik des Bernardus Telesius.
Leipzig 1891. O. 52 + [1] p.

Doctor's dissertation at Leipzig university.

142127





AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

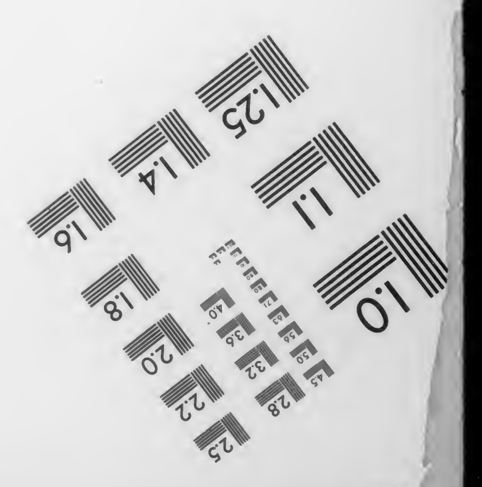
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

ERKENNTNISSLEHRE UND ETHIK

DES

BERNARDINUS TELESIUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

AN DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

KARL HEILAND.

LEIPZIG.

1891.

Seiner theuren Mutter

in inniger Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Allgemeine Einleitung.

Das philosophische System des Telesius[1]) als Ganzen in

[1]) Von früheren Bearbeitungen der telesianischen Philosophie haben wir folgende Gesammtwerke eingesehen:

a) Agatopisto Cromaziano, della restauratione di ogni filosofia ne' secoli XV, XVI, XVII. Ven., von C. Heydenreich, Leipzig 1791, ins Deutsche übertragen.

b) J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche d. W. d. W. II. B., 2. Abth., S. 648 ff.

c) Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie (1850) 9. Th., S. 561 ff.

d) M. Carrière, Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Bezieh. z. Gegenw., S. 353 ff.

e) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie B. I, S. 59 ff.

f) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie 1883 III, S. 33.

In allen diesen Werken haben wir nur mehr oder weniger kurze Auszüge bzw. kurze Darstellungen der telesianischen Philosophie im Ganzen, in den unter a und b genannten hauptsächlich der Naturphilosophie. Die allgemeinen Urtheile, die angefügt sind, haben uns zum Theil Veranlassung gegeben, auf sie Bezug zu nehmen.

Von speciellen Bearbeitungen haben wir in Betracht gezogen:

g) Fr. Bacon, de principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli sive Parmenidis Et Telesii praecipue Democriti Philosophia, tractata in fabula de cupidine o. o. i. l. s. tr. o. S. Joh. Arnoldi Lipsiae MDCXCIV, p. 650 ff.

Bacon's Urtheil hat auf das aller späteren Bearbeiter einen grossen Einfluss ausgeübt. Vgl. übrigens S. 2 Anm. 2.

h) Die Uebersetzung des telesianischen Hauptwerkes (de rerum natura etc.) von Rixner und Siber in ‚Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker' III (1820), S. 19 ff. Dieses Werk ist — wie auch Carrière in einer Anmerk. zu der oben angeführten Schrift hervorhebt — nicht ganz zuverlässig. Viele Stellen, so B. II—IV, dann durchweg diejenigen, welche die Polemik gegen Aristoteles enthalten, sind weggelassen, andere sind ungenau theils im Ausdrucke, theils insofern, als sie längere Stellen kurz zusammenfassen und andrerseits wiederum den Sinn der betreffenden Worte durch willkürliche Zusätze, die zum Verständniss dienen sollen, verdrehen. Vgl. VIII, VII, Anf.

i) Bartholmèss (de Bernardino Telesio, Paris 1849) giebt einen sehr ausführlichen Auszug und zwar fast mit den telesianischen Worten. Er

seinem unmethodischen Aufbau auf unhaltbaren Principien [1]) muss ein verfehltes genannt werden, wie bereits von Bacon [2])

---

handelt von dem Leben und von der gesammten Lehre des Telesius mit Berücksichtigung früherer Werke über den Consentiner und seine Philosophie. Die Kritik beschränkt sich im Wesentlichen auf allgemeine Urtheile, die hauptsächlich die Gesammterscheinung des Telesius betreffen und sich an das Urtheil Bacon's anschliessen, aber Erkenntnisslehre und Ethik nur kurz berühren.

k) Fiorentino, Bernardino Telesio ossia Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano, Firenze Vol. I 1872, II 1874. Es ist das genaueste und inhaltreichste Werk über Telesius, das namentlich auch seine Polemik gegen Aristoteles auf das ausführlichste behandelt. Fiorentino hat des Consentiners Philosophie in allen Theilen kritisirt und uns deshalb am meisten von allen genannten Autoren Gelegenheit zur Erwähnung in zustimmendem und abweichendem Sinne gegeben.

l) Zwei kurze kritische Abhandlungen über den 1. Band des eben genannten Werkes des Fiorentino. Es sind:

α) Luigi Ferri, La filosofia della natura e le dottrine di Bernardino Telesio. Estratto dalla Rivista Bimestrale. La Filosofia delle Scuole Italiane Anno IV — Vol. VIII — Disp. 1ª. Torino 1873. Ferri beurtheilt das Werk Fiorentino's und die darin behandelte teles. Philosophie ‚senza farne, quanto ai particolari, minuto oggetto di critica' (S. 1).

Er geht nicht genauer auf die Erkenntnisslehre und Ethik ein und redet nur im Allgemeinen von den schwachen Früchten der teles. Lehren und den Irrthümern seiner Moral. Somit können auch wir nur wenig Bezug auf ihn nehmen.

β) Ad. Franck, ‚Bernard Télésio, ou Études historiques sur l'idée de la nature pendant la renaissance italienne par François Fiorentino, professeur ordinair d'histoire de la philos. (etc.), tome I, 1. vol.' im

Journal Des Savants, Année 1873, Paris, p. 548 ff. u. 687 ff. Franck ist nicht frei von Vorurtheil gegen Fiorentino. Er sagt: ‚M. Fiorentino n'est pas seulement hégélien, il est en matière de critique et d'érudition, allemand jusqu'à la moelle des os'. Er übertreibt auch in hohem Grade Fiorentino's Hervorhebung einiger bedeutenden Aufstellungen des Telesius. So wirft er ihm vor, er wolle planmässig den Consentiner zum Vorläufer aller grossen Menschen der späteren Zeitalter machen und halte ihn für eines der grössten Genies, mit dem sich die Menschheit ehre. — Auf die einzelnen Urtheile, die Franck, an Fiorentino's Kritik anknüpfend, in seiner Schrift giebt, werden wir an den betreffenden Stellen eingehen.

Andere Schriften, die nicht speciell über Telesius handeln, sind dort, wo wir sie angeführt haben, genauer erwähnt.

[1]) A. v. Humboldt, Kosmos III, 17 versagt ihnen gleichwohl nicht alle Anerkennung. Er sagt: ‚In der Naturphilosophie des Telesio, eines Zeitgenossen des Copernicus, erkennt man wenigstens das Bestreben, die Veränderungen der Materie auf zwei ihrer Grundkräfte zu reduciren, ‚welche zwar als von aussen wirkend gedacht werden', doch ähnlich sind den Grundkräften der Anziehung und Abstossung in der dynamischen Naturlehre von Boscowich und Kant.'

Vgl. dazu M. Carrière (a. a. O.), der sagt: ‚wir können an Kant erinnern, aber der Unterschied muss wohl beachtet werden.'

[2]) cf. Fr. Bacon l. c. p. 660, 668, 670—76, insbes. 672 ff. und Descriptio Globi intellect. p. 622 u. Impetus Philos. II p. 741.

Bacon wendet sich hauptsächlich gegen die telesian. Principien und die daraus abgeleitete Naturphilosophie; auf die Erkennisslehre und Ethik geht er nicht ein.

Die telesian. Philosophie gilt ihm nur als eine Erneuerung der des Parmenides. Dieser Ansicht, die wir ja auch später wiederholt erwähnt finden — so von Ueberweg-Heinze (a. a. O. III, S. 23), von Bartholmèss (l. c.

und dann auch von Späteren [1]) dargelegt worden ist. Man braucht aber trotzdem nicht die ganze Philosophie des Telesius zu verwerfen oder das Verdienst des Consentiners, wie es Einige [2]) gethan haben, auf seine mit scharfsinniger Kritik gegen Aristoteles geführte Polemik zu beschränken. Jene enthält, meinen wir, abgesehen von den durch das ganze Werk zerstreuten [3]) Er-

---

p. 24) u. a. —, können wir nicht beipflichten, und wir stehen dabei nicht isolirt (vgl. Buhle a. a. O. II, 2 S. 657 ff., Ritter, Gesch. der christl. Philos. 5. Th. S. 565 f., M. Carrière a. a. O. S. 3 f., Fiorentino l. c. p. 224 ff. und Franck l. c. p. 559).

Zunächst spricht sich Telesius zu Anfang seines Prooemiums im Allgemeinen gegen die Lehren früherer Philosophen aus, indem er sagt: ‚Qui ante nos mundi huius constructionem rerumque in eo contentarum naturam perscrutati sunt-illum-nequaquam inspexisse videntur.' Ferner nennt er zwar (l. c. II, XXIV) den Parmenides, was Buhle irrthümlich leugnet, aber er deutet keineswegs an, dass er in so naher Beziehung zu ihm steht, obwohl er sonst kein Hehl daraus macht, wenn er Lehren aufstellt, die denen früherer Philosophen gleich lauten, und er gewiss gleiche Ursache, hierauf Bezug zu nehmen, gehabt hätte, wie er sie aus seiner Uebereinstimmung mit Aristoteles, bezw. seinem Gegensatze zu ihm entnahm.

Dann muss man besonders, wie es auch Buhle und Fiorentino thun, auf die Verschiedenheit hinweisen, die beide Philosophen in der Auffassung des principiellen Gegensatzes zeigen. Telesius identificirt das Warme und Kalte weder mit der Materie (cf. III, II) noch mit dem Sein und Nichtsein.

Endlich ist ja auch der Antheil der ‚naturae agentes' an der menschlichen Geistesthätigkeit bei jedem der beiden Philosophen ein anderer. Während bei Parmenides z. B. auch das Kalte im menschlichen Geiste neben der Wärme thätig ist, so, indem es das ihm Verwandte empfindet, hat in dem telesian. spiritus animalis nur das Warme eine Stelle (cf. III, XXX ff. u. a.).

Dass weiterhin die Auffassung der menschlichen Erkenntnissthätigkeit eine durchaus andere bei Telesius ist als bei Parmenides, bedarf kaum eines Hinweises. Man vergleiche die telesian. Hochschätzung des sensus mit des Parmenides (Mullach, Fragm. phil. gr. Paris 1860, Vol. I S. 119, 120):

‚μηδὲ σ'ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν' u. Aehnl.

Es kann also nicht wohl von einer Erneuerung der parmenideischen Philosophie durch Telesius geredet werden; wahrscheinlicher ist vielmehr die Annahme, der in ähnlicher Weise auch Buhle und Fiorentino Ausdruck geben, dass Telesius die aristotelischen principiellen Aufstellungen auf Grund eigener, ihm richtiger erscheinender Beobachtungen modificirte. Vgl. Tel. l. c. II, IX p. 89.

[1]) Vgl. Ritter a. a. O. 5. B., S. 565, Carrière a. a. O. S. 3, Fiorentino l. c. p. 112.

[2]) Vgl. Buhle a. a. O. II, 2, S. 648 ff. u. a. — Bacon nennt ihn mit einem oft citirten und z. B. auch von Bartholmèss wiederholten Ausdrucke ‚affirmando impeditus et destruendo quam astruendo melior'.

[3]) Vgl. die für jene Zeit hervorragenden Aufstellungen des Telesius betreffs des Sehens u. s. w. (VII, XXII f.) u. vgl. dazu Fior. l. c. I, 2, 7 p. 293, insbesondere folgende Stelle: ‚Intorno alla teorica delle sensazione visive, si può dunque dire che poco altro vi si sia aggiunto dal Telesio in poi' etc. u. p. 294: ‚La spiegazione telesiana è rimasto con qualche miglioramento, assicurata per sempre alla fisiologia ed alla psicologia.' Vgl. Ferri l. c. II 55, Ag. Cromaziano l. c. p. 112 u. Fior. Vol. I p. II c. V p. 255, 260.

Franck (l. c. p. 558) sagt: ‚Il y a dans ce système une partie négative qui fait le plus grand honneur à Télésio: ce sont les raisons par lesquelles il combat la magie, l'alchimie et l'astrologie judiciaire, trois superstitions

gebnissen eindringender wissenschaftlicher Studien und philosophisch bedeutenden Gedanken im Einzelnen, zusammenhängende und geschlossene Theile, die an und für sich noch heute nicht ohne philosophischen Werth sind: — die Erkenntnisslehre und Ethik. Natürlich treten uns auch diese beiden Disciplinen nicht als vollendete Meisterwerke entgegen. Denn sie stehen in nothwendigem Zusammenhang mit dem Ganzen und sind ebenfalls Anfangsversuche auf neu eingeschlagener Bahn. Auch sie zeigen das Charakteristicum der Philosophie jener Tage: das ‚keimartige Auftauchen‘ von Hauptproblemen der vollendeteren Systeme der späteren Zeit. Telesius stellt — wie in den philosophiegeschichtlichen Werken bereits erwähnt worden ist [1]) — in seiner Erkenntnisslehre im Wesentlichen die Sätze des späteren Sensualismus auf und erscheint in seiner Ethik als ein Vorläufer Spinoza's. Er erfasst mithin vorahnend die Aufgabe, welche die Philosophie der folgenden Zeit zu lösen hatte, und behandelt so, wenn auch nur in den Grundzügen, in seiner Erkenntnisslehre und Ethik Probleme, [2]) die selbst noch in neuerer Zeit zu grossen Meinungsverschiedenheiten Anlass gegeben haben. Gerade dies nun scheint für eine philosophische Bedeutung dieser beiden Disciplinen zu sprechen, die hinreicht, unsere besondere Beachtung auf sie zu lenken. Wenn wir noch dazu erwägen, dass wir in der Arbeit des Telesius die Frucht langjährigen Fleisses [3]) und scharfsinnigen Nachdenkens vor uns haben, [4]) und dass unser Philosoph sein Werk trotz der fast allgemein herrschenden Autorität des Stagiriten unternommen hat, in der Ueberzeugung, dass an die Stelle der aristotelisch-peripatetischen Aufstellungen etwas dem wirklichen Sein der Dinge Adaequates gesetzt werden müsse, [5]) so glauben wir, dass eine Specialdarstellung der Erkenntnisslehre und Ethik des Telesius am Platze sein wird.

---

encore très-florissantes au XVI[e] siècle et dont les esprits, même les plus hardis de cette époque ... ne réussirent pas à s'affranchir complétement ...‘

u. ferner: ‚les deux propositions (‚die Neigung der Körper, sich zu berühren‘ u. s. w. und ‚die enge Verbindung zw. Wärme und Bewegung‘) renferment comme un pressentiment, une divination de deux principes acceptés par la science moderne: le principe de l'attraction universelle et celui de l'identité de la chaleur et du mouvement‘ ...

[1]) Vgl. Ueberweg-Heinze a. a. O., Ritter a. a. O., S. 568, Carrière a. a. O., S. 362 u. a.

[2]) Vgl. die Lehre Herbart's, den Empirismus des J. St. Mill, die darwinsche Betrachtung der Moral als Naturwissenschaft u. a. Vgl. auch Fior. l. c. p. 310: ‚la sentenza telesiana è foriera del Selbsterhaltung, che oggidi prevale in certi sistemi morali in Germania‘ ...

[3]) Telesius hat auch, wie aus seinen gelegentlichen Aeusserungen hervorzugehen scheint, alle alten Philosophen, die ihm zur Hand waren, fleissig durchforscht; es finden sich Anklänge an Sokrates, Plato, die Stoiker u. a.

[4]) Vgl. Fior. l. c. p. 112 u. a., Ag. Cromaziano l. c. II. Vgl. auch das Urtheil des Patritius, Nova de univers philos. Ven. 1593 p. 152ª und des G. Bruno, de mon. num. et fig. p. 70, 82.

[5]) De rer. n. VII, XI p. 285 hebt Telesius hervor, dass er nur aus Liebe zur Wahrheit und nicht aus Hass oder Ehrgeiz gegen jenen polemisire; cf.

Zu Grunde zu legen ist dabei des Telesius Hauptwerk: ‚de rerum natura iuxta propria principia, libri novem‘ und zwar besonders dessen VIII. und IX. Buch.

Besondere Einleitung.

Bevor wir auf das Hauptthema eingehen, müssen wir die Seelenlehre unseres Philosophen kurz behandeln.

Die Voraussetzung der erkenntnisstheoretischen und ethischen Auseinandersetzungen des Telesius bildet die Annahme des spiritus animalis im Menschen, [1]) eines ätherischen Körpers, der, zugleich mit dem leiblichen Körper aus dem Samen entstanden, als ein empfindender [2]) den Nerven und insbesondere, mit seinem Hauptheile, dem Gehirn [3]) innewohnt. Dieser spiritus animalis, [4]) mit dem, wenn auch in geringerer Qualität und weniger günstig vertheilt im Körper, die Seelensubstanz der Thiere die nächste Verwandtschaft hat, [5]) ist nicht nur der Urheber aller Bewegung des Körpers, sondern er ist auch der Mittelpunkt alles sinnlichen und damit für den Sensualisten alles geistigen Lebens im Menschen. Seine Verbreitung durch den ganzen Körper, die, weit entfernt, den einheitlichen Zusammenhang [6]) zu stören, ihn vielmehr mit Hülfe seiner Beweglichkeit und Elasticität und in Folge seiner Concentration im Gehirn fördert, seine Empfind-

---

de r. n., prooemium. Er stellt sogar mit Genugthuung Uebereinstimmungen fest zwischen sich und dem Stagiriten und glaubt, dass noch mehr vorhanden sein würden, wenn jener mehr der Natur der Sache gefolgt und nicht in Ueberschätzung der Worte zu falschen Schlüssen gekommen wäre.

Schaller (Gesch. d. Naturphil. I Einl. S. 6, 7) sagt von den Systemen des Telesius, Patritius u. s. w.: ‚Das Denken legt sich in ihnen durchaus nicht mehr einen positiven vorausgesetzten Inhalt an, sondern geht auf die Substanz der Wahrheit selbst los, will diese von Grund aus und in ihrem innersten Kern aus sich selbst erzeugen‘ u. s. w.

[1]) cf. Telesius de r. n. V, V. — Vgl. Rixner und Siber a. a. O., S. 104 A. u. Harms, G. d. Ps., S. 222, 223.

[2]) Telesius nennt den spiritus animalis wiederholt, so V, V ‚nervoso in genere contentus‘. In eben diesem Capitel theilt er ihn aber auch im Allgemeinen dem ganzen Körper ausser Knochen und blutleeren Theilen zu. Vgl. aber V, V p. 182; V, X 188 u. bes. p. 189, wo er bemerkt, dass nur in dem ‚nervosum genus‘ bzw. in dem Körpertheil, in dem ein Theil davon vorhanden ist, die Thätigkeit aller empfindbaren Dinge wahrgenommen zu werden scheine. Vgl. auch V, XII p. 193, XXVII p. 210; VI, V 233 u. a.

[3]) cf. V, XII. Die Lehre von dem spiritus animalis mit dem Sitz in Nerven und Gehirn sehen wir öfter wiederkehren in der Geschichte der Psychologie. Vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psychol. S. 89. Vgl. R. Wagner's, Virchow's Lehre von einem ätherischen Fluidum.

[4]) cf. V, X p. 189.

[5]) cf. VIII, XV p. 333.

[6]) cf. V, XXVII p. 210.

lichkeit ferner gegen Druck und Stoss, Wärme und Kälte eignen ihn zu einem Vermittler zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Aussenwelt, als ein Organ, das — um das eigne Bild des Telesius [1]) zu gebrauchen — gleichsam durch Wellenschlag auch die leiseste Berührung der Gesammtheit d. h. der Centrale im Gehirn übermittelt, und das von dort wiederum seine Direktive empfängt.

Obwohl wir somit ein seelisches Substrat in ihm haben, welches, abgesehen von seiner nur hypothetischen Geltung,[2]) mit der sensualistisch-realistischen [3]) Erkenntnisstheorie bzw. Ethik unseres Philosophen durchaus harmonirt [4]) und ihnen eine entsprechende Grundlage [5]) zu bieten vermag, so flicht dennoch Telesius ein anderes animae genus, eine höhere seelische Substanz, als dem Menschen innewohnend in seine Philosophie ein.[6]) Dieselbe ist göttlichen Ursprunges und wird dem Menschen, wenn er bereits fertig entwickelt, der Empfindung und Bewegung theilhaftig ist, von Gott als eine forma superaddita des Körpers und noch mehr des Geistes eingeflösst.[7]) Sie ist eine forma superaddita d. h. nach des Telesius Erklärung eine Form, die nicht nach Art anderer Formen die bereits innewohnende Natur zu vernichten braucht, um sich selbst die Möglichkeit der Existenz zu verschaffen. Sie vermag neben ihr zu bestehen, erhaben über ihre Einwirkungen, weil sie anderen Wesens ist. Ihrerseits dagegen nimmt Telesius einen veredelnden Einfluss auf den übrigen Menschen an.

Wie kommt Telesius zu dieser Annahme einer höheren Substanz? — Er erklärt, dass im Menschen Bestrebungen [8]) vorhanden sind, die ihn vom Thier wesentlich unterscheiden,[9]) die ein höheres überirdisches Ziel haben, und die deshalb den Intentionen des spiritus animalis diametral entgegengesetzt sind. Er fasst sie zusammen als ein höheres Begehrungsvermögen, dem er entsprechend seinen bezüglichen naturalistischen Dispositionen

---

[1]) cf. V, XIV p. 196.

[2]) Es ist — um mit teles. Worten zu reden — nur eine aus secundärer Quelle mittels der Aehnlichkeit fliessende Erkenntniss und kann deshalb keine unbedingte Gewissheit beanspruchen.

[3]) Während Telesius behauptet, ein Körper könne nur von einem körperlichen Geiste wahrgenommen werden, glaubt der franz. Sensualist Condillac die Materialität der Seele für seine Theorie entbehren zu können.

[4]) cf. VIII, VII: ‚sentientem animam, ut similitudinem colligat, et ex eis, quae sensit, occulta quaedam cognoscat, nulla alterius substantiae ope opus habere asseveramus‘ etc.

[5]) Harms (a. a. O. Psychol. p. 105) sagt: ‚Der Begriff der Seele ist deswegen auch viel weniger, als man denkt, von der Empirie und den Beobachtungen der Thatsachen des Bewusstseins, als von dem Systeme des Erkennens oder der Weltansicht der Philosophie abhängig.‘

[5]) cf. V, II. III.

[6]) cf. VIII, XV p. 333.

[7]) cf. V, II p. 178.

[9]) cf. VIII, XIV, XV p. 331 ff. Telesius schreibt den Thieren, seiner Seelenlehre entsprechend, ein gewisses Folgerungsvermögen bzw. Verstand zu.

und in bewusstem Gegensatze zu früheren Philosophen [1]) ein höheres Erkenntnisvermögen [2]) zur Seite stellt.

Die Bestrebungen der göttlichen Substanz gehen nun darauf aus, die ihr eigenthümliche Thätigkeit, ein gleichsam göttliches Erkennen alles Irdischen und Ueberirdischen ohne Hülfe der Sinne,[3]) das sie, in dem menschlichen Körper ‚in Finsterniss gehüllt‘, eingebüsst [4]) hat, wieder auszuüben. Freilich vermag sie dies erst in einem jenseitigen Leben zu verwirklichen; hier muss sie sich darauf beschränken, veredelnd auf den Geist einzuwirken und die in den heiligen Schriften gegebenen Bestimmungen zu befolgen. Aus dieser Beziehung der göttlichen Substanz auf das Ueberirdische,[5]) auf das Leben nach dem Tode und auf die kirchlichen Lehren geht schon hervor, dass sie keineswegs in das Gefüge einer naturalistischen Philosophie passt. Man hat deshalb auch die Behauptung aufgestellt,[6]) der Begriff der unsterblichen Seele diene dem Consentiner nur zur Umgrenzung des Gebietes seiner Untersuchungen, Telesius wolle sich durch ihn mit der Religion abfinden. Aber diese Auffassung ist unzutreffend.[7]) Die aus der Annahme einer höheren Substanz abgeleiteten Sätze sind nicht die naturgemässe Fortentwicklung der telesianischen Lehre und von Telesius dazu aufgestellt, seine Lehre nach der Seite der Religion abzugrenzen. Unser Philosoph ist vielmehr ursprünglich, wie es scheint, von zwei verschiednen Seiten bei seiner Erklärung des geistigen Menschen ausgegangen, und darauf deutet auch seine Rechtfertigung, die er von den doppelten Aufstellungen in dieser Beziehung geben zu müssen glaubt.[8])

Er hat von naturalistischem Standpunkte aus eine vollständig unabhängige Theorie des geistigen Lebens im Menschen entwickelt. Damit hat er dann gewissermaassen gewaltsam die Ausführungen verknüpft, die von einer unsterblichen Seele und

---

[1]) cf. VIII, XV p. 333: ‚At incusandi videri possunt (sc. antiquiores), quod non et intelligendi vim dupplicem fecere‘. . .

[2]) Ueber das er aber keine weiteren Angaben macht, cf. VIII, XV, p. 334.

[3]) cf. VIII, VI p. 319.

[4]) Man wird an Plato's ‚ἀνάμνησις‘ erinnert, cf. Phaedrus p. 249[b].

[5]) cf. VIII, XV p. 334

[6]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 568.

[7]) Zu Carrière's Behauptung (a. a. O. S. 362), dass Telesins von der Unmöglichkeit überzeugt gewesen sei, alles geistige Leben im Menschen aus dem Nervengeiste abzuleiten, vgl. die in der Abhandlung folgende Einwendung gegen Ritter's Annahme; vgl. auch Teles. l. c. V, II p. 178.

[8]) Er sagt (IX, II p. 361 f.): ‚Nec vero quod id inquirimus bonum, quod natura duce et propriis viribus consequi spiritus potest incusandi propterea simus. Siquidem rerum naturam inquirentibus id spiritus bonum, quod a propria ipsius natura, et a propriis viribus habere potest, inquirendum omnino est.‘ — Wenn er dann fortfährt: ‚Tum conspectum id, nihilo nos ad verum hominis bonum et quod immensa Dei bonitas vel proprii filii sanguine nobis comparatum voluit, et quod summa ipsius benignitas iis nostris concessit operationibus, quas in ipsius obsequium honoremque operemur,

von höheren Vermögen handeln, und die den kirchlichen Auffassungen entsprechen. [1])

Auf diese Weise verquickt er aber zwei heterogene Gebiete, das theologische mit dem philosophischen und handelt gegen die Consequenz seiner philosophischen Ausführungen. Man kann ihm hier einen doppelten Vorwurf, den er dem Aristoteles macht [2]) bei seiner Polemik gegen die Auffassung des actuellen und potentiellen Intellektes, in ähnlicher Weise zurückgeben. Warum war es erstens nothwendig, die göttliche Substanz in den menschlichen Kerker zu bannen, da sie doch ohne Materie, wie er selbst sagt, [3]) fähig ist, ‚zu subsistiren und zu existiren', da sie in ihrer Unabhängigkeit unbehindert ist in ihrem gottähnlichen Erkennen und Wollen? Wie soll man sich zweitens die Verbindung der von Gott eingeflössten Substanz mit dem spiritus animalis und dem ganzen menschlichen Körper denken? Wie kann das immaterielle Wesen mit dem körperlichen Substrat eine derartige Verbindung eingehen, dass es, mit ihm eins, erhaben ist über seine Einflüsse, selbst dagegen auf Körper und Geist einwirkt?

---

nobis comparandum segniores, ineptioresve, quin multo alacriores faciat, promptioresque', so haben wir diese Behauptung dem Bestreben zuzuschreiben, die naturalistischen Aufstellungen mit den Lehren der Kirche in Uebereinstimmung zu bringen. Jedenfalls beweist sie aber auch, dass Telesius der kirchlichen Lehre eine mindestens gleiche Berechtigung wie seinen philosophischen Aufstellungen zugestand. In der daran sich anschliessenden Bemerkung nennt er sogar das natürliche Gut nur ein ‚momentaneum et incertum bonum', im Vergleich zu dem ewigen Gute, der ‚summa et aeterna beatitudo', welchem ersteres nur von thörichten und dummen Menschen vorgezogen würde.

[1]) Im Prooemium spricht es Telesius aus, dass er nur der Sinnesempfindung und der Natur gefolgt sei. Dann fügt er hinzu, dass die auf diesem Wege gewonnenen Aufstellungen durchaus den Lehren der heiligen Schriften unterzuordnen und deshalb bei Nichtübereinstimmung kurzweg zu verleugnen seien.

Diese Hervorhebung der kirchlichen Lehren ist vielleicht zum Theil durch die Rücksicht auf seinen Protector Caraffa hervorgerufen, wie aus der Vorrede zu erhellen scheint.

Fiorentino (l. c. p. 97) macht zu der telesian. Erklärung folgende Bemerkung: ‚Vero è che il Telesio non si mise in rottura con le credenze religiose che anzi e ragione e senso volle sommessi all' autorità della Scrittura, ma nel fatto ei non si brigò mai di paragonare il risultamento delle sue meditazioni coi dettami della chiesa: pago di quella prima protesta, ei non ci tornò più sopra, e quasi mostrossene dimentico'. Das trifft zu bis auf die Behauptung, dass Telesius im Verlaufe seines Werkes seiner Erklärung uneingedenk gewesen sei. Er hat wiederholt, wie wir bereits oben anführten, eine Anknüpfung an die Kirchenlehre dadurch herzustellen gesucht, dass er behauptet, dass auch die heiligen Schriften Belege für seine Aufstellungen lieferten bzw. sich mit seinen Lehren im Einklang befänden. Vgl. dazu u. a.: I, III p. 6, IX p. 15, X p. 16; III, XXV p. 170; V, II p. 179, III. XXXX p. 227; VIII, XV. XXVII p. 349; IX, III p. 361 f., V p. 367, VI p. 367 f.; IX, X. XII p. 375; XVI, XXII p. 383.

[2]) cf. VIII, XXV p. 346.

[3]) cf. V, III p. 179; VIII, XXV p. 346.

Erkenntnisslehre.

Der Gegenstand, welcher uns in diesem Abschnitt beschäftigen wird, ist die Erkenntnisslehre des Telesius, so, wie er sie in Uebereinstimmung mit der Tendenz seiner Philosophie, oder wir können sogar sagen, die Tendenz seines Philosophirens charakterisirend, aus den Funktionen des animalischen Geistes abgeleitet und im Wesentlichen in dem VIII. Buche seines Hauptwerkes ausgeführt hat.

In den bisherigen Darstellungen liegt uns, wie die übrige Philosophie des Consentiners, so auch seine Erkenntnisslehre zumeist in mehr oder weniger kurzen Auszügen vor. Wir glauben, dass es für unsere Zwecke passender ist, wenn wir das Ganze der telesianischen Theorie unter drei Punkten betrachten, d. h. wenn wir untersuchen, aus welcher Quelle der Consentiner das Erkennen fliessen lässt, zweitens die Art und Weise und schliesslich den Werth der Erkenntniss nach den telesianischen Aufstellungen klarlegen.

I. Quelle der Erkenntniss.

Bereits in der Vorrede zu seinem Hauptwerke kennzeichnet Telesius seine Auffassung hinsichtlich der menschlichen Erkenntniss und insbesondere der Quelle, aus welcher sie fliesst. Er sucht sie zunächst negativ zu begrenzen gegenüber den Ansichten derjenigen, ‚die vor ihm den Bau der Welt und die Natur der in ihr zusammengefassten Dinge erforscht haben'. [1])

Er verwirft, wie auch aus allen seinen übrigen Ausführungen hervorgeht, jedes rationalistische Verfahren der Philosophie und somit auch jede Art Metaphysik. [2]) Es dünkt ihm ein über-

---

[1]) cf. Tel. l. c. VIII, XIX.

[2]) Ritter (a. a. O.) behauptet, dass gleichwohl Telesius mit metaphysischen Begriffen operire (vgl. auch Windelb. a. a. O.), so, wenn er Gott als den Schöpfer der Welt betrachte, wenn er die Materie als den Gegenstand der thätigen Kräfte ansehe, wenn er das Leere in der Welt verwerfe

müthiges Beginnen,[1]) mit der Weisheit Gottes gleichsam wetteifernd, die Principien und die Ursachen der Welt mittels Vernunft finden[2]) zu wollen. Wenn er auch vorgiebt,[3]) aus mangelndem Selbstvertrauen und in Folge der Schlaffheit seines Geistes auf diese Materie nicht einzugehen, so haben wir diese Bemerkung nur seiner Bescheidenheit zuzuschreiben, denn er bestreitet ja auch Anderen die Möglicheit eines Wissens auf rationaler Basis, indem er dieses aus dem Gebiete menschlicher Weisheit ausscheidet und dem Bereiche der göttlichen Substanz im Menschen zuweist; aber selbst diese, obwohl sie die Fähigkeit besitzt, wahrhaft vernünftig zu folgern,[4]) vermag, wie wir schon er-

---

und endlich, wenn er die unsterbliche Seele als eine Eingiessung Gottes u. s. w. betrachte.

Betreffs des ersten und vierten Punktes haben wir unsere Ansicht theils schon in der besonderen Einleitung dargelegt, theils werden wir es im Obigen noch thun, wir wollen hier noch einmal kurz wiederholen, dass jene Begriffe aus der Lehre der Kirche entlehnt sind, ohne dass sie Telesius in organische Verbindung mit seiner übrigen Philosophie gebracht hat, und deshalb wohl kaum mit einem philosophischen ‚terminus technicus' zu benennen sind.

Dass die Materie ein metaphysischer Begriff in dem herkömmlichen Sinne des Wortes sei, bestreiten wir. Telesius glaubte sicherlich diesen Begriff aus der Erfahrung entnehmen zu können, ihn mittels der Aehnlichkeit zu erschliessen. Vgl. dazu de r. n. I, VII p. 13, II, XX p. 65, wo er die ‚materia' eine ‚corporea moles' nennt, und III, XI p. 84: ‚sensum secuto duo tantum prima corpora coelum terramque videri debuisse', woraus hervorgeht, dass er auch die Principien seiner Naturphilosophie auf die Erfahrung gründen zu können glaubte. Vgl. übrigens auch die Bemerkung zum Folgenden.

Dass er endlich das Leere in der Welt verwerfe, ist zunächst insofern genauer auszudrücken, als Telesius ein absolut Leeres durchaus nicht leugnet (cf. I, XXVIII p. 75 f.), aber in Folge seiner wissenschaftlichen Beobachtungen in den Dingen eine unwiderstehliche Neigung zu erkennen glaubt, sich zu berühren (cf. I, II) und somit jedes entstandne Leere sofort auszufüllen. (Vgl. Frank a. a. O. S. 560 und dazu S. 5 Anm. 2.) Er glaubt damit allerdings, wie Bacon (a. a. O.) richtig bemerkt, sich treffender und natürlicher als Aristoteles, aber eben nicht ‚metaphysisch' auszudrücken.

Er ist zu diesem Schluss, wie zu allen ähnlichen Aufstellungen auf Grund einzelner Beobachtungen gekommen, und es ist ihm nur der Vorwurf zu machen, dass er — um mit seinen Worten zu reden — auf Grund einer entfernten Aehnlichkeit, die, wie er selbst dargelegt hat, nicht von Irrthum frei ist, zu weitgehende Folgerungen gezogen hat.

Wir wollen also hiermit keineswegs die Richtigkeit dieser telesian. Aufstellungen begründen, sondern nur nachweisen, dass Telesius nicht ohne Zusammenhang mit seinen Principien und Theorien vorgegangen ist. — Vgl. auch Frank a. a. O. S. 552.

[1]) cf. Telesius, Prooemium u. I, VIII p. 13.

[2]) cf. Prooemium: ‚Qui ante nos Mundi huius constructionem ... perscrutali sunt ... veluti cum deo sapientia contendentes, decertantesque, Mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque veluti suo arbitratu Mundum effinxere' und dann: ‚Dei ipsius non sapientiam modo, sed potentiam etiam affectantes, ea ipsi rebus darent, quae rebus inesse intuiti non forent, et quae ab ipsis omnino habenda erant rebus'. cf. I, IX. X.

[3]) cf. Prooemium I, X u. I, XVII, ferner Bartholmèss a. a. O. S. 20.

[4]) cf. VIII, VI p. 319.

wähnt haben, erst nach der Befreiung aus ihrem irdischen Joche ihre naturgemässe Thätigkeit auszuüben.

Bezüglich solcher Fragen nun, die sonst ihre Antwort in der Metaphysik finden, wie die nach der Weltentstehung, nach der Unsterblichkeit der Seele und nach der Existenz Gottes, entscheidet sich Telesius, wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, dahin, sie dem kirchlichen Glauben zu überlassen und ihre Beantwortung aus den heiligen Schriften zu entnehmen.

Er schreitet mithin noch nicht zu den letzten Consequenzen des Sensualismus fort, die Berechtigung jener Ideen überhaupt zu leugnen.

Dass er andrerseits z. B. die Unsterblichkeit der Seele in seinen Schriften wiederholt berührt,[1]) hängt mit dem Bestreben zusammen, das wir bereits im vorigen Abschnitt[2]) gekennzeichnet haben. Die Begründung dieser Aufstellungen ist im Allgemeinen nur ein Hinweis auf die heiligen Schriften.

Wenn nun Telesius jedes Ausgehen von rationaler Basis, sowie die Möglichkeit einer transscendenten Erkenntniss des menschlichen Geistes leugnet, so bleibt ihm als Object des Erkennens, wie er sagt, ‚die Welt selbst[3]) und ihre einzelnen Theile und der Theile und der in ihr befassten Dinge Leiden, Thätigkeiten und ihre Gestalten' und zwar Alles nur insoweit, als es auf den Geist wirkt, d. h. als es die Sinne afficirt.

Wir gewinnen nach seiner Theorie alle unsere Erkenntniss[4]) mittels der Sinne bzw. aus der Aehnlichkeit[5]) und mit Hülfe der durch die Sinnlichkeit wahrgenommenen Dinge.

Also nicht etwa eine doppelte Erfahrung, eine äussere und eine innere,[6]) wie sie später Locke annimmt, sondern einzig die sinnliche Erfahrung bietet uns den Inhalt für unser Erkennen, unmittelbar in ihren Produkten und mittelbar, indem aus ihr auch das, was mittels der Sinne direkt nicht wahrzunehmen ist, gefolgert wird.

Aber auch das Formale der menschlichen Erkenntniss wird keineswegs (nach kantischer Weise) der Spontanëität des menschlichen Geistes verdankt. Telesius erkennt kein besonderes

---

[1]) cf. VIII, XV p. 333, ferner p. 334 u. a.

[2]) cf. p. 10, insbes. Anm. 3.

[3]) Tel. d. r. n. pr.: ‚Mundum ipsum et singulas eius partes et partium rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes et species, intueri proposuimus.'

[4]) cf. Telesius l. c. pr.: ‚nos humanae omnino sapientiae amatores, cultoresque (quae quidem vel ad summum pervenisse videri debet, si quae sensus patefecerit, et quae e rerum sensu perceptarum similitudine haberi possunt, inspexerit)', ... cf. I, X u. VIII, III p. 316: ‚intelligere quaerimus ... eorum, quae percepimus, ope ac similitudine' ...

[5]) IX, XXX nennt Telesius als die Quelle der Erkenntniss ‚Sinn und und Erfahrung'.

[6]) Condillac (Tr. d. s. II, VIII, 14 Anm. 1) hält die Reflexion ihrem Ursprunge nach für identisch mit der Aufmerksamkeit.

müthiges Beginnen,[1]) mit der Weisheit Gottes gleichsam wetteifernd, die Principien und die Ursachen der Welt mittels Vernunft finden[2]) zu wollen. Wenn er auch vorgiebt,[3]) aus mangelndem Selbstvertrauen und in Folge der Schlaffheit seines Geistes auf diese Materie nicht einzugehen, so haben wir diese Bemerkung nur seiner Bescheidenheit zuzuschreiben, denn er bestreitet ja auch Anderen die Möglicheit eines Wissens auf rationaler Basis, indem er dieses aus dem Gebiete menschlicher Weisheit ausscheidet und dem Bereiche der göttlichen Substanz im Menschen zuweist; aber selbst diese, obwohl sie die Fähigkeit besitzt, wahrhaft vernünftig zu folgern,[4]) vermag, wie wir schon er-

---

und endlich, wenn er die unsterbliche Seele als eine Eingiessung Gottes u. s. w. betrachte.

Betreffs des ersten und vierten Punktes haben wir unsere Ansicht theils schon in der besonderen Einleitung dargelegt, theils werden wir es im Obigen noch thun, wir wollen hier noch einmal kurz wiederholen, dass jene Begriffe aus der Lehre der Kirche entlehnt sind, ohne dass sie Telesius in organische Verbindung mit seiner übrigen Philosophie gebracht hat, und deshalb wohl kaum mit einem philosophischen ‚terminus technicus' zu benennen sind.

Dass die Materie ein metaphysischer Begriff in dem herkömmlichen Sinne des Wortes sei, bestreiten wir. Telesius glaubte sicherlich diesen Begriff aus der Erfahrung entnehmen zu können, ihn mittels der Aehnlichkeit zu erschliessen. Vgl. dazu de r. n. I, VII p. 13, II, XX p. 65, wo er die ‚materia' eine ‚corporea moles' nennt, und III, XI p. 84: ‚sensum secuto duo tantum prima corpora coelum terramque videri debuisse', woraus hervorgeht, dass er auch die Principien seiner Naturphilosophie auf die Erfahrung gründen zu können glaubte. Vgl. übrigens auch die Bemerkung zum Folgenden.

Dass er endlich das Leere in der Welt verwerfe, ist zunächst insofern genauer auszudrücken, als Telesius ein absolut Leeres durchaus nicht leugnet (cf. I, XXVIII p. 75 f.), aber in Folge seiner wissenschaftlichen Beobachtungen in den Dingen eine unwiderstehliche Neigung zu erkennen glaubt, sich zu berühren (cf. I, II) und somit jedes entstandne Leere sofort auszufüllen. (Vgl. Frank a. a. O. S. 560 und dazu S. 5 Anm. 2.) Er glaubt damit allerdings, wie Bacon (a. a. O.) richtig bemerkt, sich treffender und natürlicher als Aristoteles, aber eben nicht ‚metaphysisch' auszudrücken.

Er ist zu diesem Schluss, wie zu allen ähnlichen Aufstellungen auf Grund einzelner Beobachtungen gekommen, und es ist ihm nur der Vorwurf zu machen, dass er — um mit seinen Worten zu reden — auf Grund einer entfernten Aehnlichkeit, die, wie er selbst dargelegt hat, nicht von Irrthum frei ist, zu weitgehende Folgerungen gezogen hat.

Wir wollen also hiermit keineswegs die Richtigkeit dieser telesian. Aufstellungen begründen, sondern nur nachweisen, dass Telesius nicht ohne Zusammenhang mit seinen Principien und Theorien vorgegangen ist. — Vgl. auch Frank a. a. O. S. 552.

[1]) cf. Telesius, Prooemium u. I, VIII p. 13.

[2]) cf. Prooemium: ‚Qui ante nos Mundi huius constructionem . . . perscrutali sunt . . . veluti cum deo sapientia contendentes, decertantesque, Mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque veluti suo arbitratu Mundum effinxere' und dann: ‚Dei ipsius non sapientiam modo, sed potentiam etiam affectantes, ea ipsi rebus darent, quae rebus inesse intuiti non forent, et quae ab ipsis omnino habenda erant rebus'. cf. I, IX. X.

[3]) cf. Prooemium I, X u. I, XVII, ferner Bartholmèss a. a. O. S. 20.

[4]) cf. VIII, VI p. 319.

wähnt haben, erst nach der Befreiung aus ihrem irdischen Joche ihre naturgemässe Thätigkeit auszuüben.

Bezüglich solcher Fragen nun, die sonst ihre Antwort in der Metaphysik finden, wie die nach der Weltentstehung, nach der Unsterblichkeit der Seele und nach der Existenz Gottes, entscheidet sich Telesius, wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, dahin, sie dem kirchlichen Glauben zu überlassen und ihre Beantwortung aus den heiligen Schriften zu entnehmen.

Er schreitet mithin noch nicht zu den letzten Consequenzen des Sensualismus fort, die Berechtigung jener Ideen überhaupt zu leugnen.

Dass er andrerseits z. B. die Unsterblichkeit der Seele in seinen Schriften wiederholt berührt,[1]) hängt mit dem Bestreben zusammen, das wir bereits im vorigen Abschnitt[2]) gekennzeichnet haben. Die Begründung dieser Aufstellungen ist im Allgemeinen nur ein Hinweis auf die heiligen Schriften.

Wenn nun Telesius jedes Ausgehen von rationaler Basis, sowie die Möglichkeit einer transscendenten Erkenntniss des menschlichen Geistes leugnet, so bleibt ihm als Object des Erkennens, wie er sagt, ‚die Welt selbst[3]) und ihre einzelnen Theile und der Theile und der in ihr befassten Dinge Leiden, Thätigkeiten und ihre Gestalten' und zwar Alles nur insoweit, als es auf den Geist wirkt, d. h. als es die Sinne afficirt.

Wir gewinnen nach seiner Theorie alle unsere Erkenntniss[4]) mittels der Sinne bzw. aus der Aehnlichkeit[5]) und mit Hülfe der durch die Sinnlichkeit wahrgenommenen Dinge.

Also nicht etwa eine doppelte Erfahrung, eine äussere und eine innere,[6]) wie sie später Locke annimmt, sondern einzig die sinnliche Erfahrung bietet uns den Inhalt für unser Erkennen, unmittelbar in ihren Produkten und mittelbar, indem aus ihr auch das, was mittels der Sinne direkt nicht wahrzunehmen ist, gefolgert wird.

Aber auch das Formale der menschlichen Erkenntniss wird keineswegs (nach kantischer Weise) der Spontanëität des menschlichen Geistes verdankt. Telesius erkennt kein besonderes

---

[1]) cf. VIII, XV p. 333, ferner p. 334 u. a.

[2]) cf. p. 10, insbes. Anm. 3.

[3]) Tel. d. r. n. pr.: ‚Mundum ipsum et singulas eius partes et partium rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes et species, intueri proposuimus.'

[4]) cf. Telesius l. c. pr.: ‚nos humanae omnino sapientiae amatores, cultoresque (quae quidem vel ad summum pervenisse videri debet, si quae sensus patefecerit, et quae e rerum sensu perceptarum similitudine haberi possunt, inspexerit)', . . . cf. I, X u. VIII, III p. 316: ‚intelligere quaerimus . . . eorum, quae percepimus, ope ac similitudine' . . .

[5]) IX, XXX nennt Telesius als die Quelle der Erkenntniss ‚Sinn und und Erfahrung'.

[6]) Condillac (Tr. d. s. II, VIII, 14 Anm. 1) hält die Reflexion ihrem Ursprunge nach für identisch mit der Aufmerksamkeit.

Verstandesvermögen, mithin auch keine Kategorien an, die diesem Vermögen eigneten, und die dazu dienten, den sinnlich wahrgenommenen Stoff zu ‚wirklicher‘ Erkenntniss zu vollenden. Ebensowenig gelten ihm natürlich Raum und Zeit [1]) als subjective Anschauungsformen. [2]) Die Frage nach Raum und Zeit ist ihm überhaupt — um einen Ausdruck des Fiorentino zu gebrauchen — mehr ein Problem des Seins als eines der Erkenntniss.

Auch bezüglich der Quelle der allgemeinsten Ausgangspunkte aller Wissenschaften kann kein Zweifel herrschen. Telesius handelt darüber, ‚ut clarius etiam res innotescat‘, wie er sagt, in einem besonderen Capitel, [3]) in dem er allerdings nur an einem Beispiele, an dem wissenschaftlichen Aufbau der Geometrie, der, wie er sagt, nach Aller Urtheil vorzüglichsten Wissenschaft, die Berechtigung der allgemeinen Behauptung zu zeigen versucht, die er diesem Capitel als Ueberschrift gegeben hat:

‚Scientiarum omnium et geometriae ipsius principia a sensu haberi, vel proxima eorum quae sensu percepta sunt simili-

[1]) cf. Telesius d. r. n. I, XXV ff. p. 36 ff. u. I, XXIX. Er fasst beide als selbständig, jenen, den er ‚incorporeum, actionis omnis expers, ab omnibus diversum, unum idemque perpetuo immobile‘ . . . nennt, obwohl selbst unkörperlich, als überall von Etwas erfüllt und hauptsächlich durch das Licht, das von den Körpern und der Alles erfüllenden Luft ausstrahlt, zur Kenntniss des Geistes kommend, obwohl Telesius auch den Einfluss der Gewohnheit auf das Erkennen räumlicher Verhältnisse, die Beweglichkeit und Reizbarkeit des Auges hervorhebt und andeutet, dass ausser dem Gesichtssinne auch andere Sinne einer gewissen Raumunterscheidung fähig sind; die Zeit fasst er als verschieden von der Bewegung und Veränderung, aber durch diese vom Geiste erkannt als der Raum, in dem jene vor sich gehen.

[2]) Fior. (l. c. I, I c. IV p. 235) weist gleichwohl nicht mit Unrecht darauf hin, dass die ideale Auffassung dieser Begriffe auf Telesius in letzter Linie sich gründe (vgl. Anm. 1). Er sagt: ‚Ora se la vera idealità immanente della natura si fondi nei concetti di tempo e di spazio, questa non ebbe cominciamento se non dal Telesio, come non fu pienamente riconosciuta prima di E. Kant.‘ Aber streng genommen ist es bezüglich des Raumes auch nicht die kantische Auffassung, die hier, natürlich im Keime, vorbereitet wird, sondern eine Ansicht, die noch über Kant hinausgeht, die auf die Idealität des Raumes hinweist, zugleich aber auch darauf, dass bereits in den Affektionen eine gewisse Veranlassung und Anregung gegeben wird, den Raum als solchen wahrzunehmen. Aber die Auffasung des Telesius ist überhaupt, besonders im Zusammenhange mit seiner übrigen Philosophie, inconsequent und unklar. Der Raum ist etwas Körperloses, aber gleichwohl Selbständiges und zur menschlichen Wahrnehmung Gelangendes; er wird eine Fähigkeit genannt, die Körper aufzunehmen, aber man weiss nicht, wem diese, die offenbar nur etwas Accidentelles ist, zukommt. Dass er eine Eigenschaft der Dinge sei, bestreitet der Consentiner ausdrücklich mit dem Hinweis auf sein Continuum und das Vorkommen eines leeren Raumes.

Auch die Zeit setzt Telesius nicht in Beziehung zu den Vorgängern im Geiste, aber er giebt ihr auch keine Realität.

Es ist übrigens nicht, wie Carrière schreibt, die Zeit das Maass der Bewegung — was Telesius gerade bei Aristoteles bekämpft —, sondern umgekehrt die Bewegung, aber nur die des Himmels, das der Zeit (cf. Telesius d. r. n. I p. 46).

[3]) cf. VIII, IV.

tudine‘ . . . Er legt dar, wie die Objecte der Geometrie Namen und Eigenschaften mit Hülfe der Sinne erhalten. Er zeigt dann, dass diese Wissenschaft, ehe sie zu weiteren Operationen schreiten kann, Manches postuliren muss, das sie entweder nicht beweisen will, weil sie es für überflüssig hält, oder nicht beweisen kann, das aber dem bereits durch die Sinne Wahrgenommenen nicht widerspricht, sondern ihm vielmehr sehr ähnlich und deshalb offenbar ist. Sie setzt endlich, wie er weiter ausführt, Anderes, das Jeder, der sein Wahrnehmungsvermögen gebraucht, [1]) in allen Grössen wiederfinden und daher der allgemeinen Natur der Grösse zuerkennen muss, wie, dass das Ganze grösser ist als seine Theile u. s. w. Kurz, alle Principien, überhaupt alle Theile der Geometrie weisen nach des Consentiners Darlegungen unmittelbar oder mittelbar auf die sinnliche Wahrnehmung zurück, so dass naturgemäss auch alle Folgerungen und Beweise aus dieser Quelle fliessen.

Stellen wir fest, unter Berücksichtigung der Thatsache, dass auch ausser Telesius bedeutende Autoritäten [2]) für den empirischen Ursprung der Geometrie eingetreten sind, und ohne auf eine Erörterung des Für und Wider einzugehen, dass Telesius die Geometrie seinen Principien entsprechend aufgefasst hat, und dass sein Urtheil auch insofern nicht ohne Bedeutung ist, als er, wie uns berichtet [3]) wird, kein Laie in den mathematischen Wissenschaften war, vielmehr eingehende mathematische Studien getrieben hat, so müssen wir doch auch hervorheben, dass unser Philosoph seine Aufgabe nicht vollständig löst, indem er mit keinem Worte auf den allgemeinen Theil seiner Behauptung eingeht.

Fassen wir endlich das Resultat dieses ganzen Abschnittes noch einmal zusammen, so ist es etwa dieses:

Es giebt nur eine primäre Quelle alles menschlichen Erkennens, die Sinnesempfindung. Daneben fungirt in secundärem Range die Combination aus den bereits vollzognen Wahrnehmungen. Auch sie geht auf die Sinnesempfindung zurück, und Telesius betont wiederholt, dass alle Erkenntniss Empfindung ist. [4])

[1]) cf. VIII, VII: ‚Non scilicet, ut totum quodvis sui parte maius esse intelligat spiritus; et quae uni atque eidem aequalia sunt, inter se etiam aequalia esse . . . haec inquam omnia aliaque his similia ut intelligat spiritus, nulla ei inquirenda est similitudo. Ipsa enim sese statim offert aperitque adeoque propinquam, ut latere non possit, adeoque certam, ut nihilominus vera illa esse iudicet spiritus quam quae sensit‘ . . .

[2]) cf. Ueberweg-Heinze III S. 227 Anm. u. die dort citirten: ‚B. Riemann, über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen‘ und ‚Helmholtz, über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen‘. Ausserdem vgl. Ue.-H. S. 230 f., 467; J. St. Mill's Lehre.

[3]) cf. Fiorent. l. c. p. 111 u. a. Von d'Aquino ist er sogar, wie dort erwähnt ist, ein grosser Mathematiker genannt worden.

[4]) cf. VIII, VII: ‚et sensus omnino quidem omnis‘ (sc. cognitio) u. a.

Diesen Aufstellungen scheint nun aber folgender Satz des IX. Buches [1]) des telesian. Werkes zu widersprechen:

‚Ausserdem kann nicht gezweifelt werden, dass die Kenntniss der Dinge auch das Werk der Erfahrung sei, aber noch mehr das der Natur.'

Doch dürfen wir keineswegs annehmen, dass unser Philosoph behaupten wollte, wir hätten gewisse Theile der Erkenntniss von Natur. Nur das Werkzeug dazu ist uns angeboren und zwar mehr oder minder gut, und modificirt demnach unsere Erkenntniss, und darauf bezieht sich jene Behauptung.

Der ausgesprochene Sensualismus unseres Philosophen bleibt also unangefochten, und die Aufstellungen zeigen, wie eng sich Telesius darin mit den späteren Philosophen dieser Richtung, insbesondere mit Condillac [2]) berührt.

II. Art und Weise des Erkennens.

Wenn wir die Art und Weise des Erkennens zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, so müssen wir zunächst im Allgemeinen noch einmal betonen, dass Telesius durchaus an der Einheitlichkeit der menschlichen Geistesthätigkeit [3]) festhält. In consequenter Ausführung seiner Behauptung, dass die Empfindung die einzige ursprüngliche Quelle des menschlichen Erkennens sei, lässt er alle Geistesthätigkeit auf jener fussen und sucht vor Allem darzulegen, dass es unberechtigt sei, einen principiellen Unterschied verschiedener Geistesvermögen anzunehmen, [4]) so besonders zwischen einem sinnlichen und einem Verstandesvermögen, die beide ebendieselben Dinge als Erkenntnissobject haben und nur insofern einen Unterschied in der Thätigkeit der e i n e n Geistessubstanz ausdrücken, als es dieselbe einerseits mit der Erkenntniss der unmittelbaren Einwirkung der Dinge zu thun habe, andrerseits mit derjenigen der zum Theil unbekannten, dunkeln und entfernten Dinge, [5]) die nicht aus einer direkten Affektion des Geistes [6]), sondern nur mittels einer gewissen Aehnlichkeit gewonnen werden könne.

Telesius, auch hier in einheitlicher Auffassung der menschlichen Geistesthätigkeit den späteren Sensualisten vorbildlich vorangehend, polemisirt in dieser Frage nachdrücklich gegen den

[1]) cf. IX, XXX u. VIII, VII.

[2]) cf. Condillac ‚Traité des sensations', insbesondere auch die Vorrede dazu.

[3]) Dass die ‚forma superaddita' in der ganzen Erkenntnisslehre nicht in Betracht kommt, geht aus den Ausführungen hervor, die wir betreffs der Seelenlehre unseres Philosophen (S. 7) gemacht haben.

[4]) cf. VIII, IX.

[5]) cf. VIII, XVI p. 335; XX p. 339.

[6]) cf. XX p. 340.

Stagiriten und bestreitet, dass ein besonderes Vermögen nothwendig sei zum ‚Verstehen', ja dass es überhaupt möglich sei, dass das eine die Dinge empfinde, ein anderes sie beurtheile. [1]) Er beruft sich dabei auf des Aristoteles Behauptung [2]) — die er die schönste und festeste Satzung nennt —, dass das, was urtheile, Eins sein müsse. Er meint, wenn man Verstand und Wahrnehmungsvermögen trenne, verfahre man gerade so, als wenn man zur Bearbeitung derselben Materie [3]) zu demselben Zwecke nur deshalb eine verschiedene Behandlungsweise, verschiedene Werkzeuge und sogar einen anderen Künstler [4]) annehme, weil sich jene an einem anderen Orte, d. h. in einer anderen Lage und Entfernung befinde. Nicht die Art und Weise, wie die Dinge erkannt werden, sondern die Dinge selbst seien in Betracht zu ziehen. Ihre Identität bürge auch für die einheitliche Natur des Erkenntnissvermögens.

Die e i n e Substanz reproducirt auch das bereits früher Wahrgenommene und ist der Quell der einbildenden Thätigkeit. Und so sind kurz alle Funktionen des Geistes e i n e r Substanz zuzuschreiben. [5])

Denn wenn man, sagt Telesius, [6]) der Geistessubstanz mehrere Fähigkeiten oder Vermögen beilege, so müsse man auch nothwendig e i n e r Substanz mehrere Thätigkeiten zuschreiben, und dann würde es entschieden vorzuziehen sein, entsprechend viele Seelen anzunehmen.

Ausserdem glaubt der Consentiner nur so das einheitliche Bewusstsein, [7]) das über aller Geistesthätigkeit schwebt, die Möglichkeit der Erinnerung u. s. w. erklären zu können, während diejenigen, die den Geist in Vermögen theilen, erst auseindersetzen müssten, wie das eine Vermögen den Stoff zu seiner Thätigkeit vom anderen mitgetheilt erhalte. Auch das einheitliche Handeln scheint ihm einen einheitlichen Geist zu fordern, [8]) weil verschiedene Geistesvermögen auch Verschiedenes erstreben und so beständig untereinander kämpfen würden. Nun schwankt ja allerdings die Seele zuweilen, aber nur deshalb, weil

[1]) cf. Condillac, Tr. d. sens. I $^{14}/_{15}$.

[2]) cf. VIII, IX.

[3]) Der Gegner wird bestreiten, dass es dasselbe Material sei, was Wahrnehmungsvermögen und Verstand bearbeiten, mit dem Hinweis, dass das für das sinnliche Vermögen schon vollendete Material für das andere erst das Rohmaterial sei. Was denselben Zweck betrifft, so wird er, selbst wenn er ihn zugiebt, einwenden, dass sie beide ihn nicht in gleicher Vollendung erreichen. Auf diese Weise würde also nicht bloss der Unterschied des anderen Ortes bestehen.

[4]) cf. VIII, XVI p. 334.

[5]) cf. VIII, XVII p. 335.

[6]) cf. VIII, IX p. 324.

[7]) cf. V, XII p. 191 ff. bes. 193.

[8]) cf. VIII, XVIII p. 337.

sie sich zwischen mehreren gleich nützlichen Gütern, die sie aber nicht zugleich erlangen kann, entscheiden muss.[1])

Wenn wir nun auf die Art und Weise der Erkenntnissthätigkeit des einheitlichen Geistes eingehen, so müssen wir ein dreifaches Verhältniss ins Auge fassen, zunächst die Art der Erkenntniss, die dem Geiste durch eine unmittelbare und vollständige Einwirkung der Dinge geboten wird, dann diejenige, die durch eine nur theilweise Affektion der äusseren Objecte entstanden, erst der Vervollkomnung bedarf, endlich diejenige, die über ein unmittelbares Empfinden auf Grund des bereits früher Wahrgenommenen hinausgeht.

A. Das Empfinden in seinen Elementen.

Wir erwähnten bereits im vorigen Capitel, dass die Empfindung dadurch zu Stande komme, dass eine Einwirkung äusserer Objecte auf unsere Sinne stattfinde. Wir müssen das hier etwas genauer bestimmen. Nicht die Sinne selbst sind es, die uns die Empfindungen und damit den Grundstock der Erkenntniss liefern, sondern der Nervengeist, der sich bis in die Sinne erstreckt, und zu dem die Sinne nur Zugänge sind.[2]) Die Affektion seitens der Objecte geschieht bei vier Sinnen, die alle nichts Anderes als mehr oder weniger feines Tastgefühl sind, unmittelbar durch Berührung[3]) der Objecte selbst oder ihrer Kräfte mit dem Geiste, beim fünften, dem Gehör, mittelbar durch den Aufstoss der Luft.

Wie sich nun Telesius die Einwirkung und den Antheil der ‚naturae agentes' bei Entstehung der Empfindung[4]) dachte, darauf wollen wir nicht eingehen. Es kann für uns von keiner Bedeutung sein, da uns ja feststeht, dass die telesianischen Grundprincipien unhaltbar sind, und nothwendig auch jene Aufstellungen den mangelhaften physikalischen Anschauungen jener Zeit entsprechen. Das Wesentliche für die Entstehung einer Sinnesempfindung ist, dass in Folge der Affektion der Objecte ‚Veränderung und Leiden und Bewegung' des Nervengeistes bewirkt wird.

‚Was ist nun die Empfindung?' fragt Telesius. ‚Ist es die Einwirkung der Dinge bzw. der Aufstoss der Luft oder das

[1]) cf. VIII, XVIII p. 337 u. IX, XXV.

[2]) cf. I, VII: ‚Non organa omnino, sed veluti vias, atque aditus esse, quibus externarum rerum vires, et res etiam ipsae ad inexistentem sentientem ferantur substantiam liquido patet.' Vgl. Condillac Tr. d. s. I, 38.

[3]) cf. M. Carrière a. a. O. S. 360 u. Franck a. a. O. S. 689. Sie führen an, dass bei Telesius alle Sinneswahrnehmung Berührung des Dinges und des Geistes sei. Es ist das beim Gehör (cf. Telesius VII, VIII u. XXXIV p. 307) nicht der Fall, während eine Berührung allerdings von Telesius auch beim Gesicht angenommen wird.

[4]) cf. VII, IX p. 283 u. X ff.

Leiden, die Veränderung und die Bewegung[1]) des Geistes?' Die Thätigkeit und Einwirkung der Dinge kann sie nicht sein, da diese nicht dem Geiste, sondern den äusseren Objecten angehören, aber ebensowenig ist sie das Leiden und die Veränderung oder die Bewegung des Geistes, da diese ein von der Empfindung Verschiedenes und zuweilen getrennt und ohne sie vorhanden sind, besonders wenn sie anhaltend und mit grosser Heftigkeit auftreten. ‚Es bleibt also Nichts übrig,' sagt unser Philosoph, ‚als dass sie die Wahrnehmung beider durch den Geist, aber in höherem Grade die der eignen Veränderung und Bewegung ist — denn nur vermittelst dieser vermögen wir jene äussere Einwirkung der Objecte wahrzunehmen.'[2])

Nun ist aber keineswegs anzunehmen, dass die Empfindung einer solchen Affektion jedesmal die Empfindung eines Dinges in sich schliesse. Telesius weist darauf hin, dass die Dinge nicht einfacher Natur sind und deshalb je nach ihrer Zusammensetzung auch verschiedene Wirkungen auf uns ausüben. Wir vermögen jede einzelne Bestimmung für sich wahrzunehmen, aber nur wenn das Ding in seiner Gesammtheit d. h. in allen äusseren und inneren Bestimmungen auf uns wirkt, bekommen wir ein volles sinnliches Bild des Objectes.

Diese Grundthätigkeit des Erkennens wird von Telesius mit ‚sentire' bezeichnet.[3])

[1]) Telesius hebt wiederholt hervor, dass die Erkenntniss nicht dadurch geschehe, dass Bilder der Dinge in den Geist übergehen, sondern durch die Bewegungen, in die der Geist von den Dingen versetzt ist. Vgl. VIII, XXIX p. 349. (Auch Bacon setzt Bewegung des spiritus animalis und Empfindung in ursächliche Beziehung. Vgl. Volkmann a. a. O. S. 113.)

Fiorentino (I, I p. 239, I, II c. VI p. 279, 280, 283 u. VII p. 289) deutet darauf hin, dass man bereits bei Telesius die Bemühung erkenne, die Gedanken durch die Gesetze der Bewegung zu erklären, und findet den Hauptpunkt der telesian. Lehre in der Gleichsetzung der Bewegung und der Empfindung, die ‚in der heutigen Philosophie' bereits zu einer festen Behauptung geworden sei, welche allerdings die Nerventhätigkeit in anderer Weise auffasse als Telesius. — Franck (a. a. O.) greift den Fiorentino deswegen heftig an und bestreitet, dass es heute einen Philosophen von Autorität gebe, der diese Ungeheuerlichkeit behaupte. Er nennt diese Lehre des Telesius vielmehr einen der gröbsten Irrthümer, der die Quelle ‚aller anderen' (?) geworden sei.

Vergleichen wir nun aber mit Fiorentino's Behauptung die obige telesian. Erklärung der Empfindung, so finden wir, dass der Consentiner die Identität der Empfindung und Bewegung geradezu bestreitet, mithin die Aufstellungen Fiorentino's ungenau und die Polemik Franck's, soweit sie unseren Philosophen betrifft, überflüssig ist. Wir wollen deshalb auch nicht untersuchen, inwieweit überhaupt Franck zu seiner Behauptung berechtigt ist. Jedenfalls ist ihm zum Vorwurf zu machen, dass er S. 689 ‚Puisque la sensation — nous appelons le raisonnement' die äussere Bewegung der Objecte u. s. w. und die innere des Geistes, die erst durch jene hervorgerufen wird, nicht klar auseinanderhält.

[2]) Vgl. Windelband a. a. O. S. 79.

[3]) Vgl. die Erklärung von Rixner u. Siber (a. a. O. S. 291): ‚sensus .. das unmittelbare sinnliche Wahrnehmungs- d. i. Anschauungs- und Empfindungsvermögen .. sentire wahrnehmend empfinden.'

B. Die Ergänzung unvollkommener Empfindungen.

Wesentliche Bedeutung für das Erkennen hat nächst dem Empfinden das Gedächtniss d. h. die Gabe des Geistes, Bewegungen und Leiden,[1]) aus denen sein Empfinden hervorging, so oft und sobald er will, zu erneuern.[2]) Dies ist möglich, weil einerseits stets ein und dieselbe Substanz auf ein und dieselbe Weise empfindet, und weil andrerseits der Geist eine gewisse Fertigkeit und Kenntniss jener Bewegungen erlangt hat, die allerdings graduell verschieden ist je nach der Heftigkeit der Affektionen und der Intensität seiner eignen Aufmerksamkeit. Im günstigsten Falle, wenn er kräftig, oft und lange bewegt worden ist und diesem Umstande seine volle Aufmerksamkeit gewidmet hat, ist ihm die Kunde davon vollständig erhalten;[3]) er vermag dann ohne Mühe jene zu reproduciren.

Dieses Erinnern nennt Telesius ‚memorari'.

Nicht so leicht geht die Erneuerung der Bewegungen und Leiden des Geistes von Statten, wenn sie ihm nur theilweise bekannt geblieben sind. Er vermag dann nur durch öfteres und sorgfältiges Wiederholen des im Gedächtniss erhaltenen Theiles die fehlenden der Vergessenheit zu entreissen. Sie waren nicht vollständig verschwunden, sondern gleichsam nur verborgen.[4]) Telesius bezeichnet diese Geistesthätigkeit mit ‚reminisci'.

Das Gedächtniss ist die Fundgrube, aus der die Phantasie ihre mannigfachen Combinationen schöpft, und — was hier zunächst in Betracht kommt — es ist auch die Basis der secundären Quelle des Erkennens[5]) oder, wenn man will, diese Quelle selbst, denn Telesius charakterisirt geradezu, wie wir sehen werden, diesen Theil des Erkennens, den Andere mit ‚intelligere' u. s. w. bezeichnen, als ein ‚commemorare'.[6])

Was fällt nun in das Gebiet der secundären Erkenntnissquelle?

---

[1]) cf. VIII, XXIX: ‚Quoniam .. rerum, quae perceptae sunt, nequaquam imagines, sed motuum modo, quibus ab iis commotus est, cognitio memoriaque in spiritu remanet; itaque ubi quas is sensit res imaginatur, nequaquam earum imagines intueri, sed motus, quibus ab iis commotus est, spiritus recolere visum est.'

[2]) cf. VIII, II p. 314.

[3]) Telesius erklärt uns nicht, wie diese Erhaltung möglich ist, er stellt es als Thatsache hin, dass die universitas spiritus die Kunde aller Empfindungshergänge bewahre.

[4]) cf. VIII, II.

[5]) cf. VIII, XXI p. 341: ‚Nec aliud omnino imaginans intelligensque agere videtur; quam passiones, motusque, quas, quibusque a praesentibus rebus passus, commotusque est, recolere' u. sp.

[6]) cf. VIII, XV p. 334. Auch dem Condillac ist das intellectuelle Vorstellen identisch mit dem Erinnern und das Erinnern nur eine Art abgeschwächter Empfindung; cf. Tr. d. sens. II 32 ff.

Wie wir gesehen haben, empfindet der Geist dasjenige Ding, welches nach allen seinen Qualitäten oder Bestimmungen auf ihn wirkt und ihn in Leiden und Bewegung versetzt. Jede Bestimmung eines Dinges kann nun für sich wahrgenommen werden,[1]) und so werden wir oft in die Lage kommen, nur die eine oder andere empfinden zu können.[2]) Aber schon die klare Erkenntniss einer einzigen solchen Bestimmung genügt, dem Geiste die Erkenntniss des ganzen Dinges zu verschaffen ohne unmittelbare sinnliche Wahrnehmung auf Grund der Aehnlichkeit. Der Geist geht von dem ihm offenbaren Theile aus und forscht nach den Bewegungen, in die er bereits früher einmal von anderen Bestimmungen im Verein mit jener ihm bekannten versetzt worden ist, und legt diese nun ebenfalls dem von ihm gesuchten Dinge bei. Er stützt sich dabei nämlich auf seine Erfahrung, dass dieselben Dinge auch dieselben Bestimmungen und Thätigkeiten besitzen bzw. wirken lassen, und darauf, dass, was einem Dinge eigenthümlich ist, nicht von einander getrennt und getheilt werden kann.[3])

Dabei versäumt unser Philosoph nicht, etwaige Zweifel betreffs der Einheit unseres Erkennens zu zerstreuen. Diese Art des Erkennens kann auch nur der Thätigkeit der einen Substanz zukommen, die wahrnimmt, und der die Gabe des Gedächtnisses angehört.[4]) Denn die einzige Basis, von der es ausgeht, sind gegenwärtige und frühere Wahrnehmungen.

Man darf aber auch nicht meinen, dass sich eine mannigfache Erkenntniss ergebe, weil die Aehnlichkeit mit dem durch die Sinnlicheit Wahrgenommenen bald offenbar vor Augen liegt, bald so dunkel und doppelsinnig ist, dass sie erst durch viele Vergleichungen erkannt wird. Es ist Alles eine Erkenntniss, in gleicher Weise von der Aehnlichkeit ausgehend.

Diese Erkenntniss, sagt Telesius, wird mit ‚intelligere' bezeichnet, würde aber treffender ‚existimare' oder ‚commemorare' genannt werden.[5])

Er glaubt dann noch eine gewisse Beschränkung dieses ‚folgernden Erkennens' geltend machen zu sollen, die auf seiner Theorie von der Bildung und Zusammensetzung der Dinge fusst.[6]) Er sagt nämlich: ‚Diese Erkenntniss ist nur möglich bei einem Dinge, das von einer Natur gebildet ist, die die Materie vollständig überwunden hat, die also dem Dinge eigene ‚Stimmung' und Gestalt und alle eigenthümlichen Fähigkeiten, thätig zu sein

---

[1]) cf. VIII, III p. 314: ‚Ens nimir. quodvis' . . . u. ‚Horum quodvis' . . . u. p. 315.

[2]) cf. VIII, XXI p. 342.

[3]) cf. VIII, VII.

[4]) cf. VIII, XIV p. 331.

[5]) cf. VIII, III: ‚quod intelligere vulgo dicitur' u. VIII, XV p. 334, wo er es auch ‚cognoscere' nennt.

[6]) VIII, III p. 314. 315.

und zu wirken beigelegt hat, in dem daher diese nirgends von einander getrennt werden und nirgends verborgen sind, sondern beständig offenbar und alle miteinander wirken. Ist dies nicht der Fall, so können wir, auch wenn eine Bestimmung bekannt ist, die übrigen nicht erforschen, weil ihm entweder keine innewohnen oder diese doch sehr dunkel sind.‘

C. Die Gewinnung allgemeiner Erkenntniss aus dem Empfinden.

Wir haben bisher die Elemente der menschlichen Erkenntniss behandelt, das Empfinden, seine Reproduction und die mit ihrer Hülfe vor sich gehende Ergänzung des nur theilweise Empfundenen. Darauf baut sich nun alles weitere Erkennen auf. Es ist nicht nur die Wahrnehmung der einzelnen Dinge und ihrer Bestimmungen, die dem Geiste durch deren Affektion geboten wird. Auch Verhältnisse der Dinge zu einander kommen ihm damit zum Bewusstsein. So unterscheidet der Geist ihre Aehnlicheit und Unähnlichkeit.[1]) Alles, was auf ihn dasselbe wirkt, und wovon er auf dieselbe Weise leidet, verändert und bewegt wird, wenn auch nur im Wesentlichen, nimmt er als Eines wahr und setzt es als Eins, was verschieden auf ihn wirkt u. s. w., als verschieden, auch wenn es in einem Dinge vorkommt, — er erklärt dann das eine Ding als aus vielen zusammengesetzt. Was er in vielen Dingen Aehnliches gefunden hat, trennt er von dem, was den Einzelnen eigenthümlich ist, sammelt und verknüpft es und schreibt es der gemeinsamen Natur der betreffenden Dinge[2]) zu. Er gewinnt auf diese Weise die allgemeinen Begriffe der Dinge.[3]) Was z. B., wie er wahrgenommen hat, allen Menschen innewohnt

[1]) cf. VIII, I p. 313.

[2]) In seiner Polemik gegen Aristoteles (VIII, XII p. 328) wendet sich Telesius mit einem gewissen Spott gegen die Annahme, dass, um einen allgemeinen Satz festzustellen, eine besondere Substanz nöthig sein solle, als ob nicht bereits in den Einzelwahrnehmungen, dass Sokrates, Callias, Plato zweifüssig sind, der Schlusssatz, dass alle Menschen zweifüssig sind, enthalten sei, mithin auch nicht von demselben Vermögen gefolgert werden könne. — Er fährt dann fort: ‚aut quae rationis ullius conclusionem quae in assumptionibus omnino continetur, et quae necessario ex assumptionibus emanat, constituere, aut intelligere queat, nisi quae assumptiones percipit?‘ — Was Telesius darlegt, ist dies, dass durch die sinnliche Wahrnehmung eine gewisse Abstraction allgemeiner Merkmale der Dinge stattfinden kann (und unser Philosoph steht auch nicht an, den Thieren eine gewisse Fähigkeit, das Allgemeine wahrzunehmen, beizulegen). Das werden ihm auch die Gegner zugeben, sie werden aber leugnen, dass dies zur Bildung ‚wahrhaft allgemeiner‘ Begriffe ausreiche.

[3]) VIII, VII: ‚sed universalia . . . singulis conspectis, conspiciuntur et ipsa . . . ex ipsis collecta contentaque et conspecta in ipsis‘ u.: ‚Universales itaque naturas affectionesque satis intelligit spiritus singularia intuens, propinquissima scilicet apertissimaque et rectissima similitudine, atque unica.‘

oder zu Theil werden kann, erklärt er für das Wesen des Menschen. Er nimmt aber auch weiterhin wahr, dass dem Menschen mit den Thieren Manches gemeinsam ist, und kommt auf diese Weise zu dem Begriffe eines lebenden Wesens.[1]) So vermag derselbe Geist, der das Einzelne empfindet, auch, von dem Einzelnen ausgehend, zu immer allgemeineren Begriffen aufzusteigen, ohne dazu eines besonderen Vermögens zu bedürfen.

Wir erkennen in diesem Stufengange das induktive Verfahren. Wenn auch Telesius das Wesen der Induktion nicht klar entwickelt, und wenn man[2]) ihm auch zum Vorwurf macht, dass er dieselbe bei seinen philosophischen Aufstellungen zu wenig angewandt habe, so lässt sich doch nicht verkennen, dass er sich der Bedingungen eines wissenschaftlichen induktiven Verfahrens nicht unbewusst gewesen ist, indem er wohl unterscheidet zwischen unsicheren Folgerungen, die aus dem, was gewöhnlich geschieht, gezogen werden, und denen, die nur aus den einer Sache eigenthümlichen und wesentlichen Bestimmungen gewonnen sind, und dass er in der Anwendung der Induktion in diesem Sinne, wenn sie auch unvollkommen geschah, ein Vorgänger Bacon's war[3]) und von diesem nicht ohne Grund der Erste unter den Neuen genannt worden ist.

Auf gleiche Weise sucht nun Telesius auch die Gewinnung der allgemeinsten Sätze und Principien zu erklären. So sagt er: Was der Geist in einem Dinge empfindet, theilt er ihm auch zu, und was er in allen wahrnimmt, allen, und was er in keinem endlich, keinem. Der Geist hat ferner z. B. wahrgenommen, dass die Dinge weiss oder nicht weiss sind, aber nie hat er Dinge wahrgenommen, die zugleich weiss und nicht weiss sind; er kann deshalb nie einem Dinge beilegen, dass es etwas sei und dasselbe nicht sei. Und überhaupt, wenn Etwas gesetzt wird, was dem, was er empfindet, entgegen und zuwider ist, und was zugleich mit jenem nicht bestehen kann, sondern, wenn es gesetzt wird, das Em-

[1]) cf. VIII, I p. 313 u. III.

[2]) So Carrière (a. a. S. 357). Auch Ferri (a. a. O.) greift ihn in dieser Hinsicht an. Etwas scharf nennt er im Hinblick auf die telesian. Naturphilosophie die Methode eine kindliche, ‚che data un'occhiata ad alcuni fatti si precipita alla cima dei principii ontologici, e da essi pretende derivare la cognizione dell' universo‘. (Vgl. dazu unsere Bemerkung S. 9 Anm. 2.) Ueberhaupt scheinen uns die Anforderungen, die er an die telesian. Philosophie stellt, zu hoch zu sein und nicht hinreichend zu berücksichtigen, dass Telesius der Uebergangszeit angehört. Die Vorwürfe, die er dem Consentiner macht, sein Werk sei ein verwirrtes Gemisch von Altem und Neuem, ein misslungener Versuch u. s. w., treffen zu hinsichtlich der Naturphilosophie; in Betreff der Erkenntnisslehre und Ethik scheinen auch ihnen gegenüber die Aufstellungen, die wir bereits in der Einleitung (vgl. S. 2—4) gegeben haben, am Platze zu sein.

[3]) Baco, De princ. atque orig. s. f. C. et C. p. 673: ‚De Telesio autem bene sentimus atque eum ut amantem veritatis et scientiis utilem et nonnullorum Placitorum emendatorem et novorum hominum primum agnoscimus‘ und Sylva s. I: ‚Sensit idem Telesius, qui . . . inter novitios prae omnibus commendatur.‘

pfundne oder, was davon nothwendig ausgeht oder davon abhängt, umstürzt, so ‚bestimmt‘ er, dass dies nicht ist und nicht sein kann.[1])

Damit gewinnt er die Basis für die Beurtheilung von Schlussfolgerungen, die ja, wie schon erwähnt ist, nichts weiter sind als mangelhafte Empfindungen. Denn die Schlüsse beruhen, wie Telesius ausführt, auf Sätzen, die der Sinn entweder schon zugegeben hat oder sofort zugeben wird.[2]) Es ist also jede Verstandesoperation, die aber, wie Telesius wiederholt hervorhebt, in Wahrheit keine Verstandesoperation ist, sondern besser ‚subjectives Erachten‘ oder ‚Erinnerung‘ genannt würde, gegründet auf die sinnlich wahrgenommene Aehnlichkeit, mithin eine Art Empfindung, allerdings eine unvollkommene, weil sie erst ein mittelbares Ergebniss ist, gewonnen aus der Kenntniss und Erinnerung ähnlicher Dinge und somit eine Art Erneuerung derselben.

Blicken wir noch einmal zurück auf das Ergebniss dieses Capitels, so sehen wir, dass unser Philosoph auch hier Sätze aufstellt, die uns an englische Empiriker und noch mehr an die französischen Sensualisten erinnern, wir erkennen aber auch, dass die Ausführungen dieser Lehre, obwohl sie den sensualistischen Principien treu bleiben, noch unvollkommen und abgerissen und noch nicht systematisch zu einem Ganzen verarbeitet sind.

III. Werth der Erkenntniss.

Wir wissen jetzt, woher unsere Erkenntniss stammt, und wie sie entsteht. Damit ist uns auch ihr Umfang klar geworden, und wir haben bereits gesehen, dass unserer Erkenntniss dadurch, dass sie unmittelbar und mittelbar auf der Sinneswahrnehmung beruht, eine feste Grenze gegeben ist. Es tritt nun noch die Hauptfrage an uns heran: Welchen Werth hat diese sinnliche Erkenntniss? Welche Gewissheit erhalten wir durch sie über die Gegenstände unseres Erkennens?

Ihre Zuverlässigkeit prüfen wir am besten an der Hand der verschiedenen Erkenntnissweisen.

Alle diese Arten der Erkenntniss sind Thätigkeiten eines einheitlichen und nicht in verschiedene Vermögen gespaltenen Geistes und haben ein und dasselbe Erkenntnissobject.[3]) Wie kommt es, dass sie uns nicht gleiche Gewissheit zu bieten vermögen?[4])

---

[1]) cf. VIII, III.
[2]) cf. VIII, III.
[3]) cf. VIII, XX p. 339.
[4]) VIII, XVII p. 335 ff.

Es ist allerdings, wie Telesius darlegt, eine gewisse Unbeständigkeit der Natur der Dinge thatsächlich vorhanden, aber der wichtigste Grund ist der, dass die Dinge dem Geiste nicht in gleicher Weise und zu demselben Gebrauche und Zwecke ausgesetzt sind, die einen in unmittelbarer Gegenwart den Sinnen sich darbietend, die andern mehr oder weniger entfernt und nur zum Theil unmittelbar, im Uebrigen aber erst mit Hülfe jener bereits wahrgenommenen erkennbar, noch andere endlich, in ihren Theilen aus früheren Wahrnehmungen bestehend, die in den von ihnen im Geiste hinterlassenen ‚Bewegungsspuren‘ willkürlich getrennt und combinirt sind von der einbildenden Substanz.

Doch wir wollen im Einzelnen darauf eingehen! Zuerst haben wir im vorigen Abschnitte von dem sinnlichen Wahrnehmen (‚sentire, sensu percipere‘) gehandelt. Wir gehen auch hier davon aus und werden dann die anderen Arten des Erkennens nach dem Grade der Gewissheit, den sie uns bieten, anschliessen.

Schon früher haben wir erwähnt, dass Telesius alle anderen Erkenntnissweisen auf diese eine basirt. Es ist deshalb klar, erstens, dass diese fundamentale Art der Erkenntniss die vollkommenste ist, und dann, dass sie uns auch die grösste Gewissheit bieten wird.[1]) ‚Denn,‘ sagt Telesius,[2]) ‚was wir empfinden und wahrnehmen können, werden wir nie auf eine andere Art zu erkennen streben. Wenn wir vor der Sonne den Mond stehen sehen und somit erkennen, dass er es ist, der uns ihr Licht verdeckt u. s. w., so werden wir nicht erst durch Vernunftgründe einzusehen suchen, warum uns die Sonne nicht mehr leuchte‘ u. s. w.[3])

Die nächstgrösste Gewissheit werden wir durch eine Erkenntniss haben, die dieser am nächsten steht. Das ist diejenige, die wir gewinnen, wenn der Geist aus dem Gedächtniss zusammenfasst,[4]) weil er weder auf Dunkles noch auf Unklares sich wieder besinnt und auch nicht auf das der Empfindung Verborgene mittels der Aehnlichkeit nachforscht, ‚die bisweilen dunkel und entfernt und in Dingen zu suchen ist, die sich nicht auf dieselbe Weise begeben‘, vielmehr hier nur seine Aufgabe ist, das Aehnliche zu sammeln, das er in den Einzelnen offenbar empfindet oder längst empfunden hat.

---

[1]) cf. VIII, XVI p. 335. Zu der Behauptung vgl. Sigwart, Logik I p. 195. 197. 198 Anm.
[2]) cf. VIII, III.
[3]) Diese Thatsache werden wir allerdings sinnlich wahrnehmen, sowie es gewiss ein wenn auch nie zu erreichendes Ideal ist, alle Vorgänge der Natur anschaulich wahrnehmen zu können. Aber die Berechnungen, warum dies eingetreten ist, die Folgerungen, die daraus gezogen werden, können nicht sinnlich wahrgenommen werden. Doch sie gelten eben dem Telesius als eine der sinnlichen Wahrnehmung nachstehende Erkenntniss, die im letzten Grunde auf diese zurückgehen muss.
[4]) cf. VIII, XVII p. 336 f.

Den gleichen Grad der Gewissheit erreicht er, wo er aus einer gewissen und sehr naheliegenden Aehnlichkeit erkennt,[1]) weil er hier das erkennt, was nothwendig und immer auf dieselbe Weise geschieht.

Auf Grund einer solchen Aehnlicheit bilden wir die ‚natürlichen‘ Schlüsse, und daher bieten uns dieselben nach Telesius eine grössere Gewissheit[2]) als die mathematischen. Diese sind gezwungen, sich einer Verbildlichung zu bedienen, während jene aus der Natur und dem Wesen der Dinge, das unser Geist entweder bereits wahrgenommen hat oder eben wahrnimmt, hervorgehen. Ueberhaupt aber stehen, wie Telesius in consequentem und seinen Principien entsprechendem Eintreten für das unmittelbare anschauliche, auf induktivem Verfahren beruhende Erkennen gegenüber aller Deduktion behauptet, naturgemäss jedes Erkennen, das auf deduktiven Schlüssen beruht, das ‚ratiocinari‘, und damit auch alles folgernde Erkennen, das ‚intelligere‘ weit hinter dem aus unmittelbaren Empfindungen Gewonnenen zurück;[3]) denn es ist ja nur, wie wir bereits wissen, ein secundäres Erkennen, das im Grunde auf die Empfindung zurückgeht, und das deshalb auch nur dort angewandt wird, wo wir nicht unmittelbar alle Bestimmungen eines Dinges sinnlich erkennen können, und das oft nachträglich durch die Erfahrung verificirt werden muss. Gegen dieses Erkennen führt Telesius noch an, dass es sehr ermüdend und mühsam sei, und er glaubt seinen Werth beeinträchtigt, weil der Geist das so Erkannte leicht vergesse, einerseits, weil er leicht ermüde, andrerseits, weil er stets vielfach beschäftigt sei und sich deshalb stetig verändere. Doch die letzteren beiden Gründe gelten offenbar nicht für dieses Erkennen allein; sie werden, wenn sie stichhaltig sind, mehr oder weniger für alles Erkennen Berechtigung haben, das auf dem Gedächtniss beruht.

Viele Schlüsse werden sich sogar nur auf eine entferntere Aehnlichkeit stützen können und somit noch unzuverlässiger werden. Denn bei der Erkenntniss, die nur diese Basis hat, ist um Vieles eher eine Täuschung möglich. Sie bezieht sich auf Bewegungen, die von empfindbaren Dingen im Geiste bewirkt sind. Diese Bewegungen sind aber verdunkelt; sie, und daher auch die Dinge, von denen sie ausgehen, können, zumal wenn sie sich ähnlich sind, als dieselben erscheinen,[4]) und das geschieht auch thatsächlich bisweilen. So werden wir irre geführt durch Verhältnisse, die einander sehr ähnlich sind und, ‚aus der Ferne‘ wahrgenommen, sogar gleich erscheinen, gleichwohl

[1]) cf. VIII, III: ‚Quae enim iis quae sensu percepta sint vere similia videntur, non secus ac illamet admittit‘ (sc. spiritus). Dann vgl. XVII p. 336.
[2]) cf. VIII, V.
[3]) cf. VIII, III: ‚Itaque huiusmodi intellectio longe est sensu imperfectior‘, vgl. auch VIII, XVI p. 335; VIII, VI.
[4]) cf. VIII, XVII.

aber den verschiedensten und bisweilen entgegengesetzten Dingen innewohnen. Ausserdem können wir auch Thätigkeiten und Leiden einzelner Theile den ganzen Dingen irrthümlich beilegen. Da ferner, wie Telesius sagt, das, was ‚bei uns‘ geschieht, nicht nothwendig geschieht, sondern auch nicht geschehen kann, und das, was geschehen ist, auf verschiedene Weise vergeht, so können wir leicht getäuscht werden, wenn wir aus dem, was nach unserer Wahrnehmung meist geschieht, Entstehen, Beschaffenheit, Fortdauer und Schicksal der Dinge folgern.[1])

Aus ähnlichen Gründen wie beim ‚folgernden Erkennen‘ d. h. in Folge der Verdunkelung der früher durch Affektion im Geiste entstandenen Bewegungen werden wir nun auch zu Irrungen veranlasst, wenn der Geist einbildet.[2]) Das ist überhaupt die Art der Geistesthätigkeit, deren willkürliches Verfahren dem Irrthum Thor und Thür öffnet.

Beim Einbilden treten oft Bewegungen des Geistes, wenn sie erneuert werden, verbunden auf, von denen er getrennt bewegt worden ist, und umgekehrt. Denn die einbildende Thätigkeit kann Alles, was, durch die Sinne wahrgenommen, im Gedächtniss aufbewahrt ist, erneuern und gleichsam vor Augen stellen und betrachten und, je nachdem sie will, verknüpfen, vertauschen, trennen und theilen, ihm Eigenschaften beilegen und nehmen.

Es ist damit freilich nicht gesagt, dass jeder Akt der einbildenden Thätigkeit eine Täuschung in sich schliessen müsse; denn der Geist stimmt weder dem so Geschaffenen immer zu, noch wird er dadurch bewegt, wenn es dem vermittelst der Sinne Wahrgenommenen weder ähnlich ist noch sein kann.

Auch diese Theorie mit ihrem stufenweisen Ausgehen von der grösstmöglichen Gewissheit des unmittelbaren Empfindens zu dem irreführenden Einbilden passt durchaus in das Gefüge des Sensualismus. Jede sensualistische Erkenntnisslehre muss zu einer analogen Werthschätzung der menschlichen Erkenntniss kommen.

Dass nun die Zuverlässigkeit der Erkenntniss keineswegs bei allen Menschen dieselbe ist, darauf musste Thelesius auf Grund seiner materialistischen Auffassung des menschlichen Geistes vor Allem eingehen, und er thut es mit grosser Ausführlichkeit. Da diese Auseinandersetzung in das Gebiet der Psychologie hinübergreift,[3]) so wollen wir nur das für uns Wesentliche aus jenen Capiteln erwähnen:

[1]) cf. VIII, X p. 325: ‚non siquidem integra ... sed aliae interdum pro aliis passionibus‘ ...
[2]) cf. VIII, X. Vgl. S. 18.
[3]) Telesius rechtfertigt sich, dass er diese Capitel am Schlusse seiner Erkenntnisstheorie behandelt, indem er (cf. VIII, XXVIII ff.) sagt: ‚Res enim si non universa loco conveniens, at quae forte non, nisi modo qui sentit, quove imaginatur, et quo intelligit spiritus exposito recte explicari

Der Consentiner betont den Einfluss, den einerseits die Qualität und Quantität des Geistes und, darauf in hohem Grade einwirkend, Klima und Ernährungsweise, andrerseits sein Aufenthaltsort und endlich die geringere oder grössere Receptionsfähigkeit und Erneuerungsgabe der verschiedenen Geister bezüglich der Affektionen der Dinge auf die menschliche Erkenntniss ausüben. [1])

Die Richtigkeit dieser Beobachtungen wird man auch heute noch zugeben, wenn man ihnen auch nicht einen unmittelbaren und so bedeutenden Einfluss auf einen Geist nach Art des telesianischen spiritus animalis, sondern mehr einen mittelbaren, auf das körperliche Substrat des menschlichen Geistes d. h. besonders auf Gehirn und Nerven wirkenden zugesteht.

Bevor wir die Darstellung der telesianischen Erkenntnisslehre beschliessen, wollen wir noch einige kritische Einwendungen erwähnen, welche man gegen sie erhoben hat.

Fiorentino (c. 7 p. 305) ist es zweifelhaft, ob nach des Consentiners Sätzen eine Selbsterkenntniss [2]) des Geistes möglich sei. Aber dieser Zweifel, in dieser Fassung und mit der gegebenen Begründung, scheint uns unberechtigt bei den thatsächlichen Aufstellungen des Telesius. Leugnen wir die Möglichkeit der Selbsterkenntniss, so können wir auch schon die der Empfindung, wie sie Telesius zu erklären sucht, nicht aufrecht erhalten. Fiorentino geht nämlich von der falschen Annahme aus, dass jede Bewegung, um bemerkt zu werden, von der eignen Bewegung des Geistes verschieden sein müsse. Offenbar steht damit im Widerspruch die oben angeführte, von Telesius gegebne Definition der Empfindung, dass sie von Seiten des Geistes eine Wahrnehmung der Affektion und der eignen Bewegung und zwar in höherem Grade der letzteren sei. Der Geist nimmt sich also thatsächlich schon bei der Empfindung selbst wahr, [3]) dann nicht minder, wenn er jene Empfindung erneuert, wenn er mit Hülfe der Aehnlichkeit operirt, wobei man auch nothwendig die Möglichkeit einer Selbstbewegung des Geistes auf Grund der in ihm zurückgebliebenen Spuren voraussetzen muss, wie sie Telesius thatsächlich auch angenommen hat. [4]) Nun beruft sich

poterat, longe certe inquiri dignissima quin hic inquiratur nihil impedimento esse debet.'

Aehnliche Aufstellungen finden wir bereits V, XXXX p. 227.

[1]) cf. VIII, XXVIII. XXIX.

[2]) Telesius setzt die Möglichkeit der Selbsterkenntniss als selbstverständlich voraus, vgl. dazu VIII, XXI p. 341 f.

[3]) Allerdings muss eine gewisse Unklarheit betreffs der Einheit des Geistes zugegeben werden. Der Geist ist bei aller seiner Thätigkeit in ein Subject und ein Object gespalten, wie es besonders aus der Erklärung der Empfindung hervorgeht. Telesius hat es unterlassen, uns über diesen Gegensatz aufzuklären.

[4]) cf. VIII, VI p. 319: ,ut quo eos (sc. motus) inveniat (quod maxime

Fiorentino allerdings auf Campanella, [1]) der in seinem Werke über die telesianische Philosophie ebenfalls die Möglichkeit einer Selbstwahrnehmung in der Erkenntnisslehre des Consentiners leugne und zwar deshalb, weil der Geist sich selbst durchaus ähnlich sei und in Folge dessen auch nicht von sich selbst leiden könne, und er führt auch des Campanella Bild mit dem Spiegel aus, der, selbst wenn er Sehkraft hätte, sich selbst nur in einem anderen Spiegel sehen würde. Aber diese Art der Selbstwahrnehmung, die offenbar der direkten sinnlichen Wahrnehmung des Geistes durch sich selbst gleich käme, wird doch wohl gar nicht verlangt und wird auch nicht in der Beobachtung Anderer, mit deren Hülfe Campanella die Selbstwahrnehmung erklären will, geboten, da sie ja ein innerer Vorgang ist.

Zu einer solchen Selbstafficirung würde überhaupt gewissermaassen eine Verdreifachung des Geistes nöthig sein, da er einmal als wahrnehmender auftritt, der dann sich selbst als afficirenden und endlich als bewegten wahrnähme.

Wenn nun Fiorentino ferner (S. 296) die gesammte telesianische Erkenntnisstheorie abfällig beurtheilt, so ist dazu Folgendes zu bemerken:

Telesius hat sich nach Kräften bemüht, uns die Annahme der Sinneserfahrung als der alleinigen Quelle aller Erkenntniss wahrscheinlich zu machen. [2]) Es ist aber nur ein erster Versuch, diese neue Bahn zu betreten, wie wir bereits in der Einleitung angedeutet haben. Unser Philosoph hat das Ziel einer sensualistischen Erkenntnisstheorie richtig vor Augen, und er hat auch die wesentlichsten Züge hervorgehoben, wie schon aus den vielfachen Analogien mit den Lehren späterer Sensualisten hervorgeht; aber es fehlt, abgesehen von der Hypothese des spiritus animalis, die erschöpfende Ausführung, der zusammenhängende Aufbau von dem Einfachen und Grundlegenden bis zu dem Complicirten und Höchsten. Vieles — so der Hinweis auf den empirischen Ursprung der allgemeinsten Sätze des Denkens — ist gleichsam nur aphoristisch angedeutet. Ausserdem scheint dem Consentiner seine eigne Lehre so klar, dass er sich oft damit begnügt, zu beschreiben, statt zu beweisen.

spiritui molestum est laboriosumque, at quod fieri manifeste sentimus) sese universus colligat contrahatque et variis laboriosisque exagitetur motibus oportet'.

[1]) Im Allgem. ist vom Campanella zu bemerken, dass sich bei ihm zwar viele Aufstellüngen, die aus der telesian. Philosophie aufgenommen sind, finden, ausserdem aber auch andere Elemente, so besonders rationalistische. Seine Ansicht ist deshalb nicht durchweg für Telesius giltig.

[2]) Dass er nur die Natur um Rath fragen will, abgesehen von Allem, was ausser ihrem Gebiet liegen bleibt, was Religion oder Sittlichkeit fordern mögen, hat ihm, wie Ritter ausführt, ,das Lob späterer Zeiten' eingetragen.

Ethik.

Wir kommen nun zur Darstellung der Ethik unseres Philosophen, die seine Erkenntnisslehre nach der praktischen Seite ergänzt.

Am besten werden wir dabei auch seine Anordnung im Grossen und Ganzen beibehalten, wenn wir auch Einzelnes, so besonders dasjenige, was er in die die Polemik gegen Aristoteles enthaltenden Capitel eingestreut hat, anders zu gruppiren haben.

Wie ein rother Faden zieht sich durch seine Behandlung der Ethik die Selbsterhaltungsfrage.[1]) Sie bildet den Mittelpunkt, um den sich alle übrigen Aufstellungen ordnen.[2]) Mit Beziehung auf die Selbsterhaltung betrachtet er zuerst die Affekte,[3]) geht er dann zu der Tugend im Allgemeinen über, und behandelt er endlich die einzelnen Tugenden.

Dies werden daher auch unsere Hauptgesichtspunkte sein, von denen wir die Ethik des Consentiners überblicken.

I. Die Selbsterhaltung und die Affekte.

A. Die Affekte in ihrer Ursprünglichkeit und die Nothwendigkeit einer Norm.

Die menschliche Erkenntnissthätigkeit zeitigt noch eine Frucht, die wir in dem Abschnitt, in dem wir ihre Theorie dar-

[1]) Vgl. zur Ethik: Telesius, de rer. nat. i. pr. pr. IX.

[2]) Telesius weist in diesem Theile seines Werkes auch darauf hin, dass selbst das Erkenntnissvermögen dem Menschen nur zum Zwecke seiner Selbsterhaltung gegeben sei. Man könnte wie bei Spinoza Erkenntnisslehre und Ethik als Selbsterhaltungslehre zusammenfassen. In dieser principiellen Bedeutung der Selbsterhaltungsfrage erkennen wir den Hauptberührungspunkt des telesian. Werkes mit der berühmten spinozistischen Ethik.

[3]) Telesius fasst die cupiditates und odia unter dem allgemeinen Namen ‚affectus‘ zusammen. Die bestimmten Definitionen, wie sie z. B. Spinoza giebt, — obwohl auch dieser die cupiditates und affectus, wie man ihm zum Vorwurf macht, nicht genau unterscheidet — fehlen. Wir werden in unserem Vorliegenden den Begriff ‚Affekte‘ in dem telesian. Sinne von ‚leidenschaftlichen Antrieben‘ gebrauchen.

legten, nicht erwähnt haben, das ist das Begehren und Verabscheuen u. dgl., von Telesius als Affekte zusammengefasst. Aus ihnen wiederum lässt unser Philosoph das Handeln sich entwickeln.

Die Handlungen des Menschen sind nun gut oder böse[1]) und bedürfen deshalb sammt den Affekten,[2]) aus denen sie hervorgehen, einer Beurtheilung hinsichtlich ihres Werthes. Sie sind aber auch, wie es erklärlich ist in Folge ihrer Entstehung aus Begehren und Verabscheuen, in ihrer ‚Betonung‘ — wenn wir diesen Terminus aus der Psychologie entlehnen wollen — unterschieden. Denn nicht alle Handlungen, die der Geist den Affekten zufolge verrichtet, sind angenehm, mühe- und gefahrlos. Man könnte dies nun zunächst für einen subjectiven Werthmesser halten. Aber da stellt sich heraus, dass sich die Nothwendigkeit und Heilsamkeit einer Handlung durchaus nicht mit ihrer Annehmlichkeit u. s. w. deckt,[3]) dass vielmehr gerade mit den höchsten und edelsten oft solche Mühen und Beschwerden oder auch Gefahren verbunden sind, dass sie vom Geiste gar nicht oder nur unvollkommen ausgeführt werden. Daraus geht also hervor, dass dieses subjective Gefühl uns über die Richtigkeit und Heilsamkeit unseres Handelns im Unklaren lässt, und dass wir eine andere bestimmte Norm für unser Handeln haben müssen, wenn wir nicht eitel Nachtheil und Uebel erfahren wollen. Nun könnte der Mensch zwar aus den Folgen der Affekte und Handlungen eine gewisse Werthschätzung gewinnen und sich danach in späteren Fällen richten; doch eben diese Beurtheilung ist nicht Jedem gegeben. Nicht Jeder vermag ‚die zukünftigen Ereignisse in den vergangnen anzuschauen‘. Dabei kommt auch noch ein anderer Grund in Betracht für die Unmöglichkeit eines solchen Maassstabes, das ist der grössere Einfluss, den die Gegenwart,[4]) den ferner die Dinge, die empfunden werden, auf den menschlichen Geist ausüben. Denn es ist Thatsache, dass bei den meisten Menschen gegenwärtige Vergnügungen eine an die Folgen mahnende Stimme gar nicht zur Geltung kommen lassen und zu Handlungen verlocken, aus denen dem menschlichen Geiste möglicherweise grosses Uebel erwachsen wird. Umgekehrt irritiren auch gegenwärtige Beschwerden und Mühen oder drohende Gefahren das menschliche Handeln und bewegen den menschlichen Geist, Handlungen, die ihm für die Zukunft ein grosses Gut erwerben möchten, entweder gar nicht oder weniger als nöthig zu verrichten.[5]) Aber selbst wenn wir voraussetzen, dass dem Menschen bekannt ist,

[1]) Telesius geht auf diese Begriffe zunächst nicht weiter ein.

[2]) Vgl. S. 28, Anm. 3.

[3]) Telesius setzt also keineswegs die persönliche Lust als Princip.

[4]) cf. Spin. Eth. IV 60 Sch.: ‚cupiditates quibus maxime tenemur, temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.‘

[5]) cf. Spin. Eth. IV 66.

dass Handlungen, die aus Affekten hervorgehen, die entweder ein gewisses Maass überschreiten oder hinter ihm zurückbleiben, vom Uebel sind, so wird doch den Meisten die richtige Mitte unbekannt sein, zu deren Erreichung die Affekte zu zügeln oder anzuspornen sind. Es muss also ein Maass oder eine Art Canon gesucht werden,[1]) nach dem wir Uebermaass und Mangel unserer Affekte und die daraus folgenden Handlungen beurtheilen und auch regeln können.

Es ist aber nothwendig, dass dieses Maass einen dauernden Einfluss auf uns ausübt. Wir müssen, auch wenn wir schon von Natur in dem geziemenden Maasse afficirt und bewegt werden, dasselbe in jedem einzelnen Falle im Auge behalten und den betreffenden Affekt, je nachdem es erforderlich ist, zügeln oder anregen und zwar bis zu der von jenem vorgeschriebenen Grenze, d. h. bis wir das Gute, um dessen willen wir erregt und bewegt werden, auch wirklich und zwar rein und ohne Beimischung eines Uebels erhalten.

Da liegt nun die Frage nahe: Ist überhaupt die Anwendung eines Maasses auf die Affekte möglich? Telesius nimmt eine solche Möglichkeit an und gesteht dem Menschen hierbei sogar eine gewisse Freiheit der Entscheidung zu. Der Geist ist zwar seiner Natur nach in seinem Begehren und Verabscheuen, seinen Neigungen und Abneigungen durch das Empfinden und das ‚mittelbare Erkennen' bestimmt, aber es liegt in seiner Macht, seine Neigungen und Abneigungen anzuregen oder zu unterdrücken[2]) und sie mehr oder weniger in Handlungen umzusetzen.

Und besitzt der menschliche Geist die Fähigkeit, die gegenwärtigen einzelnen Affekte nach der Norm zu reguliren, so wird er diese auch auf die zukünftigen, ja, wie Telesius weiter folgert, selbst auf das Vermögen, welches afficirt wird, anwenden und sich so eine Natur, auf diese oder jene Weise zu begehren und zu handeln, bilden können.[3])

Telesius erkennt hier also, in anderer Auffassung als Spinoza, dem Menschen das Vermögen zu, die Intensität seiner Affekte durch seinen Willen, d. h. bei Telesius sein Erkennen, und dementsprechend auch die aus ihnen sich ergebenden Handlungen zu beeinflussen. Auch bei Spinoza ist es das Erkennen[4]) — hier allerdings die Vernunfterkenntniss —, das die Affekte beherrscht; während aber dieser leugnet, dass der Mensch das

---

[1]) cf. IX, I p. 360.

[2]) Man wird dem Telesius diese Behauptung nicht so ohne Weiteres zugeben. Vgl. dazu die unten im Text angeführte Ansicht des Spinoza.

[3]) Damit ist keineswegs gesagt, dass der Mensch sich irgend welche Affekte beilegen könne, sondern nur, dass er im Stande ist, auf das Ergebniss seiner natürlichen Beschaffenheit anregend oder besänftigend einzuwirken.

[4]) cf. Spin. Eth. IV 26 u. IV 7.

Maass seiner Affekte bestimmen könne und dieselben vielmehr durch die Vernunft unterdrückt werden lässt, ist bei Telesius die Thätigkeit des Erkennens nur eine regulirende, welche die Affekte auf das rechte Maass hin- und zurückführt.

B. Die Festsetzung der Norm.

Welches ist nun der Maassstab, vermittelst dessen der Geist seine Affekte und Handlungen normiren kann?[1]) ‚Offenbar,' sagt Telesius durchaus naturalistisch, ‚kann der Geist keinen anderen Maassstab haben als die Güter, welche die Affekte und die Handlungen erstreben.' Aber werden diese einzelnen Güter um ihrer selbst willen erstrebt, oder sind alle nur Mittel zum Zweck, so dass mit ihrer Hülfe ein anderes Gut erreicht wird? — Giebt es ein gemeinsames und somit höchstes Gut, so ist dies auch das einzige, wahre Gut, und jene einzelnen sogenannten Güter kann man nur insoweit mit diesem Namen bezeichnen und für erstrebenswerth halten, als sie dieselben Tendenzen verfolgen und ein gleiches Ziel erstreben wie ersteres. Nur dieses bildet dann das Maass für unsere Affekte und Handlungen, die nach ihm in entsprechender Weise zu normiren sind, sei es nun, dass die Affekte angeregt oder dass sie gemässigt werden müssen.

Wie entscheidet sich nun unser Philosoph?

Zunächst weist er darauf hin, dass die Zahl und Mannigfaltigkeit der menschlichen Neigungen und Abneigungen und der sich dementsprechend ergebenden Handlungen den Schein erwecken, als ob eine Mehrheit von Gütern den Menschen leite. Dennoch ist es nach seiner Meinung nicht zweifelhaft, dass diese nicht die wahren Güter sind, sondern alle auf ein Gut hinweisen, welches das höchste, wahre und eigenthümliche Gut des Geistes ist, und das alle Affekte und Handlungen des Menschen bezwecken. Dafür sprechen unserem Philosophen folgende Erwägungen:

Geht man zunächst jenen Schein-Gütern auf den Grund, so wird offenbar, dass sie, sobald sie über ein gewisses Maass hinausgehen, dem Geiste Sättigung und Belästigung bringen. Das ist ein wohl zu beachtendes Zeichen; denn es ist unzweifelhaft, dass dasjenige, was an und für sich gut und angenehm ist, nie mit Uebersättigung und Beschwerde erfüllt, vielmehr mit der Dauer und Intensität auch an Güte und Annehmlichkeit zunimmt und dann nur um so beharrlicher erstrebt wird.[2])

---

[1]) cf. IX, II p. 360 ff.

[2]) Man könnte einwenden, dass einem Menschen, der des Lebens überdrüssig ist, auch das höchste Gut, die Selbsterhaltung, beschwerlich und lästig wird.

Zu der Annahme eines höchsten Gutes führt den Consentiner dann ferner sein Streben nach einheitlicher Zusammenfassung, mit dem die Behauptung eines Selbstzweckes der einzelnen Güter nicht wohl zu vereinigen ist. Aber auch die Thatsachen der Erfahrung scheinen damit übereinzustimmen. Erfahrungsgemäss wendet sich der Geist bisweilen unter Verachtung aller übrigen einzelnen Güter zu einem hin. Dies würde er nicht thun, wenn alle jene gleichberechtigt wären. Es würde ihm schon deshalb schwer werden, weil seine mannigfaltigen Begierden nie in Uebereinstimmung kommen, vielmehr auch den Geist selbst dadurch, dass sie sich in gleicher Weise geltend machten, beständig nach den verschiedensten Seiten auseinander ziehen würden. Wenn er es aber auch vermöchte und beabsichtigte, nur ein Gut zu erstreben, so würde er ohne jeden Canon immer das für den Augenblick angenehmste und nützlichste wählen, während doch, wenn alle übrigen um eines und desselben Gutes willen erstrebt würden, feststehende Norm wäre, dass das stets den übrigen vorgezogen werden müsse, das mehr zur Erwerbung des höchsten Gutes beitrage, auch wenn es an und für sich weniger begehrenswerth erscheine und nur mit vielen Beschwerden und Mühen erworben werden könne.

Aber nicht nur die Einheit des Begehrungsvermögens, sondern eine noch höhere, die des gesammten Geistes, beweist uns nach Telesius, dass ein höchstes Gut aufzustellen ist, und dieser Grund offenbart uns zugleich, welches denn dieses höchste Gut ist.

Die einheitliche Auffassung der menschlichen Geistesthätigkeit musste unseren Philosophen dazu führen, auch ‚Begehrungs- und Erkenntnissvermögen‘ zu identificiren. Telesius spricht das nicht als direkte und unumstössliche Behauptung aus, obwohl es ihm unbedingt erforderlich erscheint [1]) für ein erspriessliches Zusammenarbeiten beider Vermögen. [2]) Er benutzt es deshalb auch nicht unmittelbar als Argument, sondern er drückt sich stets so aus, dass man, wenn nicht jene Identität, doch sicherlich annehmen müsse, das eine sei zum Dienste des anderen bestimmt und zwar in der Weise, dass das ‚Begehrungsvermögen‘ stets dasjenige als ein Gut zu begehren und zu erstreben habe, was das ‚Erkenntnissvermögen‘ als solches wahrnehme, das aber

---

[1]) cf. IX, II p. 361.

[2]) Um einem Missverständniss betreffs der Bezeichnung ‚Vermögen‘ vorzubeugen, wollen wir hier Folgendes bemerken: Telesius spricht stets von einer facultas sentiens, intelligens, appetens u. s. w., der leichteren Erklärung wegen, wie er sagt, aber keineswegs in dem Sinne, als ob dies verschiedene Theile der Seele wären. Vgl. dazu IX, XXXIII: ‚Forte enim clarius in ipsius facultatibus, quam in anima ipsa eius passiones operationesque inspiciantur, declaranturque: at non certe earum ulla facultati ulli (quarum scilicet nulla existit unquam) sed ad unam omnes animae ipsius substantiae tribuendae omnino sunt. Ipsa enim universa quavis sc. sui .. portione . . . et sentit et intelligit et appetit . . .‘

verwerfe und von sich weise, was jenem als ein Uebel erschienen sei. Daraus folgert Telesius, dass beide denselben Zweck verfolgen. Da nun nach Aller Uebereinstimmung, [1]) wie er sagt, das ‚Erkenntnissvermögen‘ deshalb dem Geiste beigelegt ist, damit es zwiefach unterscheide zwischen dem einen Gute, das den Geist pflegt und erhält, und dessen Gegentheil, dem Uebel, das ihn verletzt und vernichtet, und da, wie wir schon erwähnten, das Vermögen, das afficirt wird, sich beständig nach jenes Entscheidung richtet, so liegt auf der Hand, dass der Geist auch mit dem Begehrungsvermögen begabt ist, um sich selbst zu erhalten, und dass, kurz und gut, das höchste Gut, was jenes erstrebt und begehrt, die Selbsterhaltung [2]) ist. Dieses höchste Gut ist durchaus naturalistisch. [3]) Auch kein anderes Wesen [4])

---

[1]) Man könnte zunächst annehmen, dass es etwas zuviel behauptet sei, dass nach Aller Uebereinstimmung das Erkenntnissvermögen dem Geiste nur zum Zwecke der Selbsterhaltung gegeben sei. Doch nach der telesian. Auffassung des menschlichen Erkennens ist dies durchaus richtig. Denn mag sich der Geist auch in seinem Erkennen ein noch so hohes Ziel setzen, soweit es natürlich nach unserem Philosophen überhaupt Object seines Erkennens sein kann, so wird er stets nur die eigenthümliche Thätigkeit ausüben. Da nun aber in der richtigen Ausübung der eigenthümlichen Thätigkeit die Selbsterhaltung des Geistes besteht, so wird jene, je vollendeter sie ist, um so mehr diese fördern.

[2]) cf. IX, IV p. 363 f. Telesius fügt wiederholt an das ‚conservet‘ ein ‚perficiatque‘. Ritter (a. a. O.) knüpft insbesondere an den Schlusssatz des 9. Buches (‚Beati, qui natura probi et animae substantiam intuiti, quoad licet, eam perficiunt et perfectam servant‘) die Bemerkung, dass die Grundsätze der telesian. Physik eine Vervollkommnung der Dinge gar nicht gestatteten. Ohne auf diese Behauptung im Allgemeinen einzugehen, glauben wir hervorheben zu müssen, dass sie in diesem speciellen Falle nicht zutrifft. Das Ding, um dessen Vervollkommnung es sich hier handelt, ist der spiritus animalis. Da dieser nun, wie bereits im Schlusscapitel der Erkenntnisslehre dargelegt ist, in seiner Beschaffenheit auch eine gewisse Beeinflussung z. B. von der Qualität und Quantität der Speisen, die ihn ja ersetzen, sowie von dem Klima u. s. w. erfährt, so wird auch seine Vervollkommnung in gewisser Hinsicht möglich sein, und wenn sie nur in möglichster Beseitigung der Unreinheit und Trübung, in der Wegräumung der Hindernisse, die der richtigen Ausübung der eigenthümlichen Thätigkeit des Geistes entgegenstehen, bestände, und eine Vervollkommnung wird deshalb auch durch eine glücklich fortgesetzte Selbsterhaltung stattfinden; denn da der Geist sich nicht nur nicht durch Extravaganzen geschwächt, sondern vielmehr durch seine Mässigung gesammelt hat, so kann man ihn gewiss auch in der Vervollkommnung fortgeschritten nennen.

[3]) Fior. (a. a. O. S. 313) sagt: — ‚la sua soluzione (sc. del problema etico) è in aperta opposizione con quella data da Aristotele ed è quale l'insieme del suo sistema richiedeva. Il Naturalismo da lui inaugurato non poteva ammettere altro mondo, che non fosse il naturale‘ . . . Franck (a. a. O. S. 691) bemerkt dazu: (‚il (sc. Aristote) place) au-dessus de l'intérêt de notre conservation l'amitié, l'amour de la science, l'amour du genre humain . . . Mais quoi? est ce que tout cela n'est pas dans la nature?‘ — Gewiss würde ein auf sie gegründetes ethisches System ein naturalistisches nicht genannt werden können. Sie gehen nach Telesius auf den Grundtrieb der menschlichen Natur, den der Selbsterhaltung, zurück.

[4]) Dies erinnert an das spinozistische ‚unaquaeque res in suo esse perseverare conatur‘ (Eth. III, 6).

Gerade hier zeigt sich aber auch die Ungereimtheit der Hineinziehung

kann, wie der Consentiner hervorhebt, ein anderes Gut erreichen oder erstreben als die Erhaltung seiner eignen Natur, oder ein anderes Uebel erleiden als die Vernichtung.

C. Die Affekte in ihrem Verhältniss zur Norm, zur Selbsterhaltung.

Ganz richtig erkennt es Telesius als die wichtigste und vorzüglichste Aufgabe seiner Ethik, darzulegen, dass die Selbsterhaltung das eine höchste Gut des Menschen sei. [1]) Hat er dies bisher im Allgemeinen nachzuweisen unternommen, so sucht er nunmehr im Besonderen die Affekte [2]) des Menschen, in einige Hauptgruppen zusammengefasst, in ihrer Beziehung auf die Selbsterhaltung als das in der menschlichen Natur begründete höchste Gut darzustellen.

Zunächst behandelt er diejenigen Affekte, die unzweifelhaft und unmittelbar die Selbsterhaltung fördern. [3]) Geist und Körper werden im Laufe der Zeit beständig verändert, jener vermindert, dieser aufgerieben. Sie werden verletzt durch die sie umgebenden Kräfte, der Körper unmittelbar, und der Geist, indem er von jenem nicht hinreichend geschützt wird. Sie würden beide

---

einer höheren Substanz in diese naturalistische Ethik. Wenn Telesius auch analog der irdischen Selbsterhaltung eine himmlische, ewige Selbsterhaltung setzt, so konnte er doch beide nicht zu einem einheitlichen Ziel verschmelzen. Bei dem Streben nach ewiger Selbsterhaltung kann die irdische Selbsterhaltung nicht mehr als höchstes Gut aufrecht erhalten werden, wenn sie auch nicht durchweg mit jener unvereinbar ist. Vgl. Telesius VIII, XV. — Auch bei Spinoza finden wir die Lehre von einer ewigen Selbsterhaltung, aber bei ihm ergiebt sie sich aus dem Zusammenhang seines Systems. Vgl. Spin. Eth. III 9 Schol. n. 12; IV 38 Dem. IV App. § 27; V 23 Dem. —

Franck tadelt deshalb den Telesius wegen der Inconsequenz der moralischen Principien. Aber er geht zunächst darin zu weit, dass er sogar von einem zweiten moralischen Systeme des Consentiners spricht, ein Ausdruck, welchen er allerdings dann selbst mildert. Ferner greift er Fiorentino an wegen seiner Behauptung, dass jene telesian. Aufstellungen betreffs der göttlichen Substanz keinen wissenschaftlichen Werth hätten. — Thatsächlich gehören sie aber weder zu seiner Erkenntnisslehre noch zu seiner Ethik als organischer Bestandtheil, ebensowenig wie überhaupt die Lehre von der forma superaddita in einem solchen Verhältniss zu dem telesian. System steht. Jedenfalls kann man auch nicht wie Carrière (a. a. O. S. 362) in Beziehung auf die telesian. Ethik behaupten, dass Telesius in Gott den wahren Einheitspunkt von Allem viel zu wenig erkannt habe, wenigstens nicht in dem Sinne, dass die telesian. Lehren unter diesem Princip aufgestellt seien; denn in seine Ethik passt der Gottesbegriff überhaupt nicht hinein, weder als Ausgangs- noch als Mittelpunkt. Alles, was dem Gebiete der kirchlichen Lehre angehört, sowie überhaupt Alles, was überirdisch ist und somit nicht in das Bereich der unmittelbaren oder mittelbaren sinnlichen Wahrnehmung fällt, muss nothwendig dem Glauben überlassen werden.

[1]) cf. IX, III p. 362 f.; IV p. 363.

[2]) ‚Affekte‘ ist stets in dem telesian. Sinne zu verstehen.

[3]) cf. Spin. Eth. II Post. 4: ‚Corpus humanum indiget ut conservetur plurimis aliis corporibus a quibus quasi regeneratur‘ u. Eth. IV 45 Schol.

endlich der Vernichtung anheimfallen, wenn nicht jene feindlichen Kräfte zurückgewiesen, und sie selbst gleichsam erneuert würden.

Nun ist ferner der menschliche Geist, wie alle übrigen Dinge und alle lebenden Wesen, höchst begierig, eine eigenthümliche Thätigkeit zu verrichten. Sein Streben geht dahin, Bewegungen auszuführen und sich daran zu ergötzen, d. h. gleichfalls sich selbst zu erhalten; denn, sagt Telesius, eigenthümliche Thätigkeit erhält ja jedes Ding im höchsten Grade [1]) und erfüllt es mit dem grössten Vergnügen, und Vergnügen ist einzig und allein die Empfindung der Erhaltung. [2]) Diese eigenthümliche Thätigkeit aber ist dem Geiste sehr erschwert durch seinen Aufenthaltsort. Er wird daran behindert durch die schwerfällige und dichte Körpermasse. So muss er, um der ihn erfreuenden und erhaltenden Bewegung theilhaftig zu werden, fremder Dinge Hülfe in Anspruch nehmen.

Aus mehrfachen Gründen muss mithin der Geist danach streben, aller Dinge Kräfte zu empfinden und folgernd zu erkennen, [3]) um zu erfahren, was einerseits ihm und dem Körper zum Schutze und zur Erhaltung nützlich ist, und was andrerseits ihm selbst zu seiner eigenthümlichen Thätigkeit, zur Bewegung, verhelfen kann.

Je nachdem ihm dies nun reichlich zu Gebote steht oder nicht, wird er Freude empfinden oder traurig und niedergeschlagen sein und naturgemäss diejenigen, die es ihm verschaffen, lieben und verehren, dagegen alle heftig hassen und auch bestraft wünschen, die es ihm entreissen, oder die ihm gar die Möglichkeit nehmen, dergleichen Güter zu erwerben, indem sie nach seiner Freiheit und nach seinem Leben trachten.

Es folgen dann die sogenannten ‚socialen Triebe‘ (‚Affekte‘).

Worauf gründet sich die Neigung des Menschen, die Gesellschaft und das Zusammenleben, ja die Freundschaft und das Wohlwollen anderer Menschen zu suchen? [4]) Abweichend von

---

[1]) Vgl. Spin. Eth. IV 26 Dem.

[2]) Sowie nun Lust oder Vergnügen nothwendig aus der Selbsterhaltung hervorgeht, so entsteht naturgemäss, sobald diese gehindert ist, deren Gegentheil. Wir haben somit, wie bei Spinoza, als stätige Begleiter der geförderten bezw. gehemmten Selbsterhaltung Lust und Unlust. Aber Telesius fasst sie nicht als Grundaffekte, aus denen in Verbindung mit der Begierde alle übrigen entstehen. Er nennt z. B. die Lust ‚sensus conservationis‘. Sie sind also vielmehr, im Unterschied von den Affekten, das zum Bewusstsein des Geistes gekommene Resultat der befriedigten oder gehemmten Selbsterhaltung, ein *ἐπιγέννημα*, wie es die Stoiker nach Aristoteles nennen.

[3]) cf. VIII, XXI p. 341. Das Erkennen ist das ‚intelligere‘, also die Hülfsthätigkeit des Empfindens.

[4]) cf. Spin. Eth. IV 18 Schol.: ‚ex his nulla praestantiora excogitari possunt quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt ... homini igitur nihil homine utilius‘ u. Eth. IV App. 9, vgl. auch IV 35 Schol., IV App. § 28.

anderen Philosophen, die die ‚socialen Triebe‘ als eine eigene und ursprüngliche Klasse dem Menschen angeborener Triebe fassen, führt Telesius auch sie auf die Selbsterhaltung zurück. Der Mensch wird zu seinen Nächsten hingezogen, nicht aus einem unwiderstehlichen Triebe, sondern weil er ohne ihre Hülfe seine Selbsterhaltung nicht völlig durchführen kann weder hinsichtlich der Beschaffung alles dessen, was ihn erhält, noch in Betreff seines Schutzes gegen Unbill aller Art, und auch weil er ihrer bedarf, sein Leben angenehm zu gestalten und der Erheiterung in seinen Mussestunden nicht zu entbehren, da auch dies zu seiner Erhaltung beiträgt.

Aber der Mensch nimmt auch Theil an dem Wohlergehen seiner Mitmenschen, zumal der ihm verwandtschaftlich Nahestehenden, und er sucht ihr Wohl zu befördern und Uebel ihnen fernzuhalten oder doch durch sein Mitleid [1]) zu erleichtern. Und warum? Weil er sich sagt, dass er auch so seine Erhaltung fördert, da ihm der Nahestehenden Güter ebenfalls Güter sind, und weil er einsieht, dass seiner Mitmenschen Güter und Uebel ihm selbst zu Theil werden können, d. h. dass er in eine ähnliche Lage wie jene kommen kann. Consequenterweise wird er dann auch die ungerechten Bedrücker und Beleidiger hassen, [2]) ihnen Böses wünschen und zu Theil werden lassen; die Bedrängten aber wird er unterstützen oder, soweit ihm dies nicht möglich ist, doch über ihr Unglück Schmerz und Trauer empfinden. [3])

Aber der Mitmenschen Güter afficiren den Geist auch noch in anderer Weise. Sie bewegen ihn, seine eignen Verhältnisse mit denen jener zu vergleichen, und können ihm so ein Sporn werden, auf seine Erhaltung in höherem Maasse bedacht zu sein, aber auch eine Quelle des Hasses gegen sich selbst und gegen seine Mitmenschen, wenn er sich Anderen gleich fähig findet und dennoch bei diesen eine grössere Geschicklichkeit und Vollkommenheit in der Selbsterhaltung und somit im Vergleich zu

[1]) cf. Telesius IX, V p. 366. Wir wissen, dass Spinoza (Eth. IV, 50) das Mitleid mit der Selbsterhaltung nicht für vereinbar hält, und es ist scheinbar auch wider dieselbe gehandelt, bei fremdem Unglück mitzuleiden. Fasst man aber die telesian. Erklärung ins Auge, dass man deshalb seinen Nächsten in der Selbsterhaltung unterstützen müsse, weil man selbst in die Lage kommen könne, jenes Hülfe in Anspruch zu nehmen, so wird man nicht leugnen, dass man auch in dem Mitleid eine Hebung der Selbsterhaltungsfähigkeit und der Selbsterhaltung finden kann.

Dasjenige Mitleid, welches das Unglück des Anderen nicht erleichtert, verwirft auch Telesius (cf. IX, XX p. 381). Er sagt: ‚Quid enim aliorum nos affligamur malis, ubi nihil propterea leviora illa fiant?‘ So kommt Telesius im Princip doch mit Spinoza überein, nur das Gute, das in dem Mitleid enthalten ist, die Unterstützung des Nächsten im Unglück, als selbsterhaltendes Moment anzuerkennen.

[2]) cf. Spin. Eth. II 22 u. 39.

[3]) Vergleichen wir damit das Anm. 1 Gesagte, so erkennen wir, dass nach Telesius Schmerz und Trauer über das Unglück des Nächsten nur insoweit Berechtigung haben, als jener dadurch Erleichterung hat.

ihnen sein Verderben wahrnimmt, [1]) sei es nun, dass er selbst oder Andere Schuld daran tragen.

Nun ist noch eine Gruppe von Affekten zu erwähnen, die scheinbar ebenfalls in keiner Beziehung zur Selbsterhaltung stehen. Es sind diejenigen, welche den äusseren Schein, Ehre, Ruhm u. s. w. zum Ziele haben.

Aber gerade das gesteigerte Selbsterhaltungsstreben, der Hass gegen alle Selbstvernichtung und Unreinheit des Geistes sind es nach Telesius, die uns auf dem Schein bestehen lassen, [2]) mögen wir nun an zur Selbsterhaltung nöthigen Gütern überreich sein oder arm. Erscheint der Geist den Anderen als rein und gut und somit der Selbsterhaltung fähig, so erreicht seine Freude den höchsten Grad, ja er freut sich, selbst wenn er es in Wirklichkeit nicht ist, [3]) fühlt sich aber bedrückt und empfindet grossen Unwillen im umgekehrten Falle. Der Geist scheint nämlich, wie unser Philosoph meint, das auf jede mögliche Weise zu werden, wofür er von Anderen gehalten wird. Man kann ihn deshalb sogar seiner Natur nach für ruhmsüchtig, stolz u. dgl. halten, wenn man berücksichtigt, dass sein Stolz und Ruhm sich einzig darauf gründen kann, dass er ein reiner, der Erhaltung fähiger und der ihm eigenthümlichen Thätigkeit kundiger Geist ist. [4])

Was er nun für sich erstrebt, das schätzt er auch in Anderen. [5]) So wie er selbst diejenigen liebt, die ihm Ehre erweisen und so zu seiner Erhaltung beitragen, und diejenigen hasst, die es daran fehlen lassen, und sowie er Ehren erstrebt als ein Zeichen der Anerkennung seiner Vorzüglichkeit und Erhaltungsfähigkeit, so erweist er auch Anderen in gleichem Falle Ehre, verachtet sie aber, wenn ihr Geist jener Eigenschaften ermangelt, oder wenn er gar seine Freude in Dingen sucht, die ihn vernichten.

Wir sehen also, wie Telesius im Allgemeinen die Ziele, welche die Affekte erstreben, zweckentsprechend mit dem einen Centralpunkt des menschlichen Seins in Einklang bringt und somit nicht ungerechtfertigt die Selbsterhaltung als das alleinige Maass aller Affekte aufstellt.

[1]) cf. Spin. Eth. 55 m. Schol.

[2]) cf. Spin. Eth. 29 n. Coroll.

[3]) Hiermit scheint zunächst die Heuchelei gerechtfertigt, doch schränkt Telesius dieses Bestehen auf äusserem Schein u. s. w. bei Aufzählung der Tugenden dahin ein, dass stets das wirkliche Verhalten ein entsprechendes sein müsse.

[4]) Auch Spin. (Eth. IV 58 Dem. n. Schol.) scheidet den wahren Ruhm als ein selbsterhaltendes Moment von der eitlen Selbstzufriedenheit.

[5]) cf. Spin. Eth. IV 37.

II. Die Tugend im Allgemeinen und die Selbsterhaltung.

A. Die Anwendung des Canons der Selbsterhaltung als Tugend.

Unsere nächste Aufgabe ist es, an der Hand der telesian. Aufstellungen die Consequenzen und Verhältnisse ins Auge zu fassen, welche sich aus der Anwendung des höchsten Gutes als Maassstabes der Affekte ergeben.

Wenn die Selbsterhaltung das höchste sittliche Gut ist, so wird sich als nächste Folge ergeben, dass diejenige Bethätigung des Geistes, welche die Aufgabe hat und zu lösen vermag, diese Norm sur Anwendung zu bringen, die Tugend ist. Das ist aber nicht das Begehren und Handeln, sondern nur die erkennende Kraft des Geistes. Aber nicht in ihrer ganzen Ausdehnung kommt die Erkenntnissthätigkeit hier in Betracht. Wenn den Affekten und den daraus folgenden Handlungen eine Norm auferlegt werden soll, so muss die Erfahrung mitsprechen. Mithin wird nicht das unmittelbare Empfinden, sondern das mittelbar folgernde Erkennen [1]) die endgültige Entscheidung treffen. Denn nur dieses kann, indem es die guten und bösen Folgen früheren Begehrens und Handelns erwägt, Beides der Selbsterhaltung geziemend anpassen. ‚Und wir sehen auch oft,‘ sagt Telesius, ‚dass der Geist verabscheut Etwas auszuführen, für das zwar das Empfinden, aber nicht das folgernde Erkennen eintritt.‘

Kann nun also einzig und allein die mittelbare Erkenntnissthätigkeit als Tugend und Laster gesetzt werden, so ist die Tugend nach Telesius das Vermögen, welches die früheren leidenschaftlichen Affektionen und Handlungen und die Güter und Uebel, die aus jenen dem Geiste entstanden sind, richtig wiederholt und bestimmt, dass die Affekte und Handlungen so normirt sein müssen, dass der Geist von ihnen nicht irgend ein Uebel erfährt, sondern das reine und unversehrte Gut erreicht, auf welches seine Thätigkeit zielte, seine Selbsterhaltung. Den Namen des Lasters verdient das genannte Vermögen, wenn es entweder gar nicht oder nicht hinreichend die früheren leidenschaftlichen Affektionen und Handlungen wiederholt und an die gegenwärtigen überhaupt keinen Maassstab anlegt.

Diese einheitliche Zusammenfassung aller Tugend, die nothwendig in der Weisheit gipfeln muss, erinnert an das ethische Ideal des Sokrates und berührt sich, wie uns scheint, in mancher Hinsicht auch mit der stoischen Sittenlehre. Telesius selbst ist sich dessen bewusst und weist darauf hin, [2]) dass bereits die Alten nur den Weisen für gut und mit allen Tugenden begabt gehalten hätten. Aber auch die spinozistische Ethik bietet einen

[1]) cf. IX, V.
[2]) cf. IX, VI (de Sapientia).

Vergleichungspunkt, die Beherrschung der Affekte durch das Erkennen, die freilich von jedem der beiden Philosophen in anderer Weise aufgefasst worden ist.

Das Erkennen also ist die Bethätigung des Geistes, die in ihrer Normirung der Affekte auf Grund der Selbsterhaltung als Tugend zu bezeichnen ist.

Diese Erklärung schliesst sich eng an die übrigen Ausführungen des Consentiners. Telesius ist aber auch von allgemeineren Ausgangspunkten auf den Begriff und den wahren Ursprung der Tugend eingegangen.

B. Der Tugendbegriff.

Telesius handelt von dem allgemeinen Begriff der Tugend im Anschluss an seine Polemik gegen Aristoteles und die Peripatetiker, [1]) indem er zugleich zu zeigen versucht, dass auch diese zu den von ihm gezogenen Consequenzen hätten kommen müssen, in gleicher Weise, wie das von ihm aufgestellte Tugendverhältniss das leiste, was von dem Stagiriten [2]) als der Tugend Aufgabe gesetzt sei.

Er geht an dieser Stelle von der Trefflichkeit (virtus) aller Wesen aus, und zwar meint er, dass, im Anschluss an des Aristoteles Erklärung von dem Werke und der Aufgabe der Tugend, als Trefflichkeit derjenige Zustand der Wesen zu setzen sei, der wirke, dass sie gut seien, und dass sie ihre eignen naturgemässen Handlungen recht vollbringen.

Wenden wir sogleich, ohne auf die allgemeinen Aufstellungen näher einzugehen, diese Erklärung speciell auf den Menschen an, so ergiebt die Folgerung, dass derjenige Zustand als Tugend zu bezeichnen ist, der die Seele [3]) des Menschen selbst gut macht und wirkt, dass sie rechtschaffne eigenthümliche Handlungen vollbringt.

Die Güte der Seele aber deckt sich mit der Rechtschaffenheit ihrer Handlungen, da die Fähigkeiten der Dinge keineswegs von ihrer Substanz verschieden sind, und die Kräfte jedenfalls nach der Natur der Substanz wirken müssen. Es handelt sich also darum festzustellen, welche Handlungen rechtschaffen sind.

Die eigenthümliche Thätigkeit kommt, wie in der Erkenntnisslehre [4]) erwähnt worden ist, im Empfinden und Erkennen

[1]) cf. IX, XXVII. XXVIII ff. Durch die Polemik gegen Aristoteles u. s. w. sind oft Störungen in dem consequenten Zusammenhang der ethischen Sätze hervorgerufen, wie z. B. in der Fesstellung des Tugendbegriffes.
[2]) cf. IX, XXVII.
[3]) Telesius gebraucht in diesem Abschnitt, wie auch schon vorher dann und wann, in Analogie des aristotelischen Terminus den Ausdruck ‚anima‘ gleichbedeutend mit spiritus animalis, und so werden auch wir an diesen Stellen den ‚Nervengeist‘ als ‚Seele‘ bezeichnen.
[4]) cf. VIII, XXI p. 341.

zum Ausdruck. Da aber diese und das aus ihnen hervorgehende Begehren und Handeln, wie Telesius behauptet, dem Menschen beigelegt sind, sich zu erhalten,[1]) und da anderseits die Dinge und insbesondere der menschliche Geist um so besser und vorzüglicher nach der eignen Natur zu wirken scheinen, je reiner sie sind, so ist zunächst klar, dass diejenigen Handlungen rechtschaffen sein müssen, die das wirken, was zur Selbsterhaltung des Geistes beiträgt,[2]) und ferner, dass sie aus einem guten Geiste hervorgehen werden, endlich aber auch, dass für die Rechtschaffenheit der Handlungen und die Güte des Geistes ein wesentliches Moment seine Reinheit ist.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen, so werden wir als Tugend denjenigen Zustand der Seele bezeichnen müssen, der sie gut macht und wirkt, dass sie durch ihr richtiges Erkennen ihre Selbsterhaltung fördert, d. h. also den Zustand der Reinheit.

Im Anschluss an diese Erklärung des Wesens der Tugend und ihr entsprechend setzt Telesius auseinander, auf welche Weise der Mensch der Tugend theilhaftig wird.

C. Entstehung der Tugend.

Es handelt sich in diesem Abschnitt um die Frage: Haben wir die Tugend von Natur oder durch Erziehung und Gewohnheit? Es ist dies eine Hauptfrage der consentinischen Ethik und deshalb mit grosser Ausführlichkeit behandelt. Ihre Ent-

---

[1]) cf. VIII, XXI p. 341. — Auch bei Spinoza wird hervorgehoben, dass der Selbsterhaltungstrieb, wenn er richtig gefördert werde, nur die Ausübung der dem Geiste eigenthümlichen Thätigkeit fordere d. h. das Erkennen; aber während dieses bei dem Consentiner als ein sinnliches nur der Selbsterhaltung dient, führt es bei Spinoza als ein rationales zu dem mystischen höchsten Gut, dem ‚amor dei intellectualis‘.

Einen ähnlichen Einwurf erhebt Franck (a. a. O. S. 691. 692) gegen Fiorentino's Vergleichnng der beiden Sittenlehren und fügt noch hinzu: ‚Spinoza . . . est bien plus près du mysticisme que du materialisme, au moins en morale.‘ Damit hat er nun aber keineswegs erwiesen, dass nicht trotzdem eine gewisse Aehnlichkeit beider Theorien, auf die wir auch wiederholt an den betreffenden Stellen hingewiesen haben, anzuerkennen ist. Der ähnliche Ausgangspunkt aber und die gleiche Tendenz mussten naturgemäss ein verschiedenes Resultat ergeben nach Maassgabe der von einander abweichenden allgemeinen philosophischen Anschauungen beider Philosophen, insbesondere betreffs des menschlichen Geistes.

[2]) Bei Telesius wie bei Spinoza ist das im letzten Grunde gut, was die Selbsterhaltung fördert; dem ersteren indess eigenthümlich ist die Auffassung, dass sich die Reinheit der Seele mit ihrer Güte und der Rechtschaffenheit ihrer Handlungen deckt. Ueberhaupt hat bei Telesius dieser Begriff eine gewisse Objectivität, da nach ihm die Güte eines Dinges davon abhängig ist, dass es von einer vollkommenen Natur gebildet ist.

Vgl. Spin. Eth. IV, Windelb. a. a. O. S. 236 f., Ueberweg-Heinze III, S. 103 ff.

scheidung ist, wie Telesius hervorhebt, ausschlaggebend für die Auffassung der gesammten Geistesthätigkeit.

Telesius hatte, wie wir im vorigen Capitel gesehen haben, die Tugend als den Zustand der Reinheit der Seele bestimmt. Dass nun der Geist ein reiner ist, verdankt er weder Erziehung noch Unterricht, sondern einzig der ihm angeborenen Natur. Mithin ist es dem Consentiner erwiesen, dass der tugend- oder lasterhafte Zustand des Geistes (der Seele) in seiner Natur begründet ist.[1])

Um aber jedem Zweifel betreffs der Entstehung der Tugend ein Ende zu machen, sucht Telesius nun weiterhin die von Natur gute oder schlechte Beschaffenheit aller Vermögen des Geistes, die zur Tugend in Beziehung stehen, nachzuweisen.

Das Empfinden und Erkennen eines Jeden ist in seiner Qualität bestimmt einerseits durch die körperliche Hülle des Geistes, andrerseits durch die Qualität, deren der Geist bei seinem Entstehen theilhaftig wurde. Nun ist nicht anzunehmen, wie unser Philosoph meint,[2]) dass durch Uebung und Gewohnheit die Bedeckung des Geistes eine andere, zweckentsprechendere, oder dass der Geist selbst, wie schon erwähnt ist, reiner, feiner u. s. w., kurz, beweglicher und so zum Empfinden und mittelbaren Erkennen geeigneter werde. Dagegen spricht aber auch die Erfahrung, denn einerseits kann weder Erziehung noch Unterricht noch überhaupt Erfahrung einem Geiste neue Fähigkeiten oder Kräfte beilegen und ihn so aus einem schwachen zu einem starken umbilden, während andrerseits vorzüglich

---

[1]) Fior. (l. c. p. 310) weist darauf hin, dass in der Gründung der Ethik auf rein natürlicher Basis die Hauptneuerung des telesian. Systemes liege, die bisher nicht genügend beachtet sei. Er findet auch, dass sich gerade darin die telesian. Ethik offenbare ‚come precursore dell' Etica spinoziana, al modo s'intende, come si poteva essere prima di Cartesio‘.

Franck bemerkt dazu: . . . ‚dans l'histoire entière de la philosophie il (sc. Fiorent.) n'aperçoit rien qui lui soit comparable si ce n'est l'éthique de Spinoza‘.

Thatsächlich hält nun Fiorent. keineswegs jene für die einzige mit der telesian. vergleichbare Ethik. Er sagt vielmehr (p. 316): ‚tutti i Naturalisti hanno ripetuto il principio telesiano con poche e leggiere modificationi‘ . . . Man muss ihm aber Recht geben, dass gerade das berühmte spinozistische Werk betreffs der consequenten Durchführung naturalistischer Principien vor allen anderen zu einem Vergleich herausforderte. Vgl. Jodl G. d. E. I, S. 29. Betreffs des Verhältnisses übrigens, in dem diese Selbsterhaltungslehren zu einander und zu anderen ähnlichen Doctrinen stehen, könnte man vielleicht Folgendes in Erwägung ziehen:

Windelband (a. a. O. I S. 216) meint, dass Spinoza die Wahl des Selbsterhaltungstriebes als der einheitlichen Grundlage des gesammten Trieblebens nicht ohne Einwirkung der moralisch-philosophischen Andeutungen des Hobbes getroffen habe. Vgl. Ritter a. a. O. S. 574.

Vielleicht hat nun auch Hobbes durch Vermittlung Bacon's die telesian. Philosophie eingehend studirt und einen ähnlichen Einfluss von der telesian. Ethik erfahren.

[2]) cf. IX, XXX. Vgl. Spin. Eth. III, Vorr.

gebildete Geister aller Dinge Kräfte und Folgen ohne Mühe begreifen.

Nun leugnet Telesius nicht, dass ein gewisser Schein gerade für die gegentheilige Erfahrung spricht. Denn alle, die einen weniger reinen und schwächeren Geist besitzen, aber lange gewöhnt und geübt sind im Empfinden und Erkennen, scheinen die geistigen Thätigkeiten vorzüglicher zu verrichten als diejenigen, die jener Uebung ermangeln, selbst wenn diese mit einem Geiste besserer Qualität von Natur ausgestattet sind. Das führt unser Philosoph aber darauf zurück, dass jene in höherem Maasse gelernt haben, ihren Geist zu sammeln und zu concentriren; denn offenbar erkenne der Geist, wenn er sich von allen übrigen Aufgaben frei mache und seine ganze Thätigkeit auf einen Punkt richte, auch das sehr gut, was ihm bei oberflächlicher Betrachtung verborgen bleibe.[1])

Wissen wir nun, dass Empfinden und Erkennen von Natur gut oder schlecht ist, so könnte es noch zweifelhaft sein, ob man dies auch vom Begehrungsvermögen aussagen kann.

Wir haben bereits an anderer Stelle die Behauptung des Telesius angeführt, dass man die Identität des Begehrungsvermögens mit dem des Empfindens und Erkennens annehmen müsse, weil es sonst seiner Aufgabe, dessen Urtheil und Befehl zu folgen, kaum und besonders nicht in so kurzer Zeit gerecht werden könne. Sind sie aber thatsächlich identisch, so ist klar, dass auch das Begehrungsvermögen von Natur in seiner Qualität bestimmt ist.

Aber selbst wenn das Begehrungsvermögen mit dem des Empfindens und Erkennens nicht eins wäre, so steht es doch, wie wir auch bereits erwähnt haben, in engster Beziehung zu ihm, dazu bestimmt, jenes Anordnungen Folge zu leisten. Wenn es daher Etwas als verabscheuungswerth verwirft oder aber ein Anderes für würdig hält, begehrt zu werden, so handelt es nur nach dem Befehl des Erkenntnissvermögens, und zwar unterlässt es nie, ihm zu gehorchen, es müsste denn sein, dass jenes selbst uneins ist betreffs der Entscheidung zwischen einem Gut und einem Uebel, oder dass das Erkenntnissvermögen überhaupt noch nicht den Werth einer Handlung erkannt hat. Mithin fehlt auch in diesem Falle jedes Moment, das dafür spräche, dass das Begehren durch Gewohnheit und Uebung gut oder schlecht ist.

Telesius führt nun weiter aus, dass, wie die Erfahrung beweise, diese Prüfung des Begehrens und Handelns seitens des Erkenntnissvermögens, das Abwägen der guten und bösen Folgen u. s. w. immer von Neuem stattfinde,[2]) und der Geist dem-

[1]) Telesius hat richtig beobachtet, dass die beharrliche Concentrirung des Geistes eine Vorbedingung für die Vorzüglichkeit jeder Geistesthätigkeit, auch bei guter Beanlagung ist.

[2]) cf. IX, XXXIII.

entsprechend seine Entscheidung nach dem jeweiligen Zustande der Dinge und dem Zwecke seiner Thätigkeit treffe, dass aber keineswegs irgendwelche Gewohnheit, sich in einer bestimmten Richtung zu entscheiden, für ihn maassgebend sei. Es trete vielmehr oft der Fall ein, dass der Geist, wenn er schon längst Etwas als begehrenswerth auszuführen beschlossen habe, es gleichwohl verwerfe, sobald er erkannt habe, dass er davon in's Verderben gestürzt werde, und ebenso Etwas ausführe, wenn er in der von ihm bisher verabscheuten Handlung ein der Selbsterhaltung erspriessliches Moment wahrgenommen habe.

Nun ist es dem Consentiner keineswegs entgangen, dass die Gewohnheit gleichwohl eine grosse Rolle spielt in der Bestimmung dessen, was zu erstreben und zu thun ist. Er findet die Erklärung darin, dass das Erkenntnissvermögen, solange die Substanz des Geistes und Körpers und ebenso die äusseren Verhältnisse, welche Beziehung zu der entsprechenden Handlung haben, dieselben bleiben, mit Fug und Recht immer dasselbe als begehrenswerth bestimme, zumal wenn es in seiner Rechtschaffenheit einzig auf des Geistes Reinheit und Vollkommenheit bedacht sei und sich weder durch Verlockungen noch durch Mühen und Gefahren in seinem Urtheil beirren lasse.

Eine Veränderung hingegen in den erwähnten Verhältnissen ziehe auch stets eine Aenderung im Begehren und Handeln des Geistes nach sich.

Telesius zeigt also auch hier, wo der Geist nach der Gewohnheit zu handeln scheint, die entscheidende Bedeutung des Erkenntnissvermögens und kommt so, da ja bereits erwiesen ist, dass jenes nach seiner Natur gut oder schlecht wirkt, wieder zu dem Schlusse, dass auch Tugend und Laster in der Natur des Geistes begründet sind und nicht in einer Art Angewöhnung.

Er hält aber den Gegenstand für wichtig genug, dafür noch weitere Belege beizubringen.[1])

Es sind einerseits die mit dem verschiedenen Lebensalter variirenden Sitten der Menschen und andrerseits die Eigenthümlichkeiten, die bezüglich des sittlichen Verhaltens die verschiedenen Völker zeigen.

Zunächst unterscheiden sich, wie Telesius ausführt, die Menschen, was Tugend und Untugend anlangt, bereits im kindlichen Alter.[2]) Da kann nun Niemand behaupten, dass eine

[1]) cf. IX, XXXI p. 394.

[2]) Gewiss unterscheiden sich bereits die Kinder in ihrem sittlichen Verhalten, und es ist auch nicht allen in gleichem Maasse ein gewisser sittlicher Takt angeboren; aber man kann kaum behaupten, dass hier durchweg sittliches Erkennen, ein Abwägen der für die Selbsterhaltung guten oder bösen Folgen einer Handlung das Bestimmende sei, vielmehr werden andere Gründe, so die Autorität der Eltern und Erzieher, die Umgebung u. A. in hohem Grade auf das Kind einwirken, oft sicherlich auch augenblickliches Gut oder Uebel. Und wenn diese Einflüsse fehlen, so werden die Kinder den-

lange Thätigkeit oder Angewöhnung diesen oder jenen sittlichen Zustand hervorgerufen habe. Er muss seinen Ursprung in der Natur des Geistes haben.

Und dann: Betrachten wir die Veränderungen, die das Alter hervorruft, so muss uns auffallen, wie Tugend und Laster beinahe in allen Menschen auf dieselbe Weise in engster Beziehung zu dem Alter wechseln. Hier herrscht aller Gewöhnung zum Trotz ein bestimmter Einfluss, den das jeweilige Alter ausübt. Das ist aber nur daraus zu erklären, dass jene erwähnten Verhältnisse nicht mehr dieselben sind, dass insbesondere die Natur des Geistes, sein Aufenthaltsort u. s. w. mit dem Alter eine gewisse Veränderung erleiden.

Wie das Leben des Einzelnen, so ist ebenso beweisend für den natürlichen Ursprung von Tugend und Laster das sittliche Wesen ganzer Nationen. Diese haben daher, wie Telesius darlegt, ihre eigenthümlichen sittlichen Vorzüge und Mängel, weil auch jene Verhältnisse in verschiedener Art und Weise den einzelnen eigenthümlich sind. Sowie es Körper giebt, die sich selbst ähnlich und verwandt sind, so auch Geister, und zwar wird der letzteren Aehnlichkeit noch gefördert durch die ähnlichen Körper, das gleiche Klima, dieselbe Nahrung u. s. w.

Uebrigens ist auch das Bewegungsvermögen, welches der Geist besitzt, ein von Natur gutes oder schlechtes.

Damit ist nun die lange Reihe von Beweisen erschöpft, die uns der Consentiner zur Befestigung seiner Theorie schuldig zu sein glaubte.

Daraus, dass das sittliche Erkennen bei der Unterscheidung des Begehrenswerthen und Verwerflichen keiner bestimmten Angewöhnung folgt, ist es auch zu erklären, dass sich sehr wenige Menschen gleich bleiben in ihrem sittlichen Verhalten, die meisten vielmehr bald tugend- bald lasterhaft handeln. Nicht oft ist ein ganz tugendhafter, d. h. also ein durchaus reiner Geist zu finden, aber ebenso selten ist auch ein ganz unreiner und unedler, der so versenkt ist in thierische Vergnügungen, dass er, ohne irgendwie seiner Reinheit und Vollkommenheit nachzustreben, einzig jene zur Richtschnur seines Lebens macht. Die häufigsten sind die mehr oder weniger reinen Geister,[1] die mittleren, die sowohl ihre Reinheit und Vervollkommnung im Auge haben als auch der Lust des Augenblicks nachleben. Ihr Verhalten ist, je nachdem sie hierhin oder dorthin neigen und schwanken, bald tugend- bald lasterhaft zu nennen.

Wir erkennen aus diesen letzten Zeilen, dass Telesius die Menschen weder optimistisch noch pessimistisch beurtheilt, sondern sich wiederum bemüht, realistisch den thatsächlichen Verhältnissen auf den Grund zu gehen.

noch leicht, wenn sie auch so zu sagen prädestinirt zur Tugend sind, in sittliche Fehler verfallen.

[1]) cf. IX, XXXI p. 393.

III. Die Einzeltugenden.

A. Die Einzeltugenden in ihrer Beziehung zu der Tugend als Ganzem und ihre Zahl.

Welchen Zusammenhang kennt unser Philosoph zwischen der Tugend als Ganzem und den einzelnen tugendhaften Handlungen?

Zunächst spricht Telesius von einer Mehrheit von Tugenden in Modificirung desjenigen, was man nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, wie er sagt, als Tugend und Laster bezeichnet.

Man nenne nicht nur den Geist je nach dem Maasse seines Afficirtwerdens u. s. w. tugendbegabt oder lasterhaft, sondern man bezeichne kurz die Affekte selbst, je nachdem sie gemässigt oder zügellos bzw. schlaff seien, als Tugenden und Laster.

Er erklärt[1]) im Anschluss daran, ebenfalls diese Ausdrucksweise annehmen zu wollen, aber nicht sowohl die Affekte, sondern vielmehr die Vermögen des Geistes, welche afficirt werden und handeln — denn diese würden richtiger so genannt —, Tugenden und Laster zu nennen. Er folgt diesem Sprachgebrauche nicht ohne Begründung, die er zugleich schuldig zu sein glaubt für das Abweichen von seiner sonst streng einheitlichen Tendenz, die er allerdings im Princip auch hier aufrecht erhält. Zunächst sucht er es nur als eine Art Redewendung hinzustellen. Wenn man sage, der Geist werde afficirt und handle kraft seiner Vermögen, so heisse das nichts Anderes, als er werde deswegen afficirt u. s. w., weil er afficirt werden u. s. w. könne. Es mache deshalb Nichts aus, ob man den Ausdruck gebrauche, der Geist werde afficirt und handle, oder ob man dies von einem seiner Vermögen aussage, da eben die Vermögen weder vom Geiste verschieden seien noch als Theile oder Anhängsel von ihm getrennt werden können, sondern ihm vielmehr so vollständig anhaften, dass man in jedem Theile des Geistes alle Vermögen, aber keine Vermögen ohne den Geist finden könne, weil beide inniger verbunden seien als eine ‚natura agens‘ mit dem eigenthümlichen Gegenstande.

Ausserdem spreche dafür der Umstand, dass sich bei Annahme von Vermögen die Sache klarer, verständlicher und gründlicher auseinandersetzen lasse.

Das Ergebniss ist also: Telesius identificirt Tugenden und Laster mit entsprechenden Vermögen des Geistes, und zwar fasst er als Tugenden diejenigen Vermögen, die bis zu dem zur Erhaltung und Vervollkommnung des Geistes nöthigen[2]) Grade afficirt werden und also auch dementsprechend handeln. Es

[1]) cf. IX, IV p. 364.
[2]) Vgl. Spin. Eth. IV App. § 4: ‚In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit‘ etc. cf. Spin. Eth. IV 20.

gehört dabei zu ihrem Wesen, dass sie sich nach keiner Seite hin, weder durch angenehme und verlockende Umstände noch durch Mühen und Beschwerden oder Gefahren vom geraden Wege zum Ziele abbringen lassen und alle und nur solche Handlungen vollbringen, die gethan werden müssen, damit der Geist erhalten und vollendet werde. Lassen sie sich hingegen durch Annehmlichkeit oder Trägheit und Furcht ohne Rücksicht auf das Verderben und die Erhaltung des Geistes in ihrem Handeln bestimmen, so sind ebendieselben als Laster zu kennzeichnen.

Wie stellt sich nun aber diese Lehre zu den früheren Behauptungen unseres Philosophen, insbesondere zu seiner einheitlichen Auffassung der Tugend?

Darüber, sowie über die Bestimmung der Zahl der einzelnen Tugenden geben uns spätere Ausführungen des Telesius Aufschluss.

Wir erkennen, dass diese Lehre jenen früheren Aufstellungen nicht widerspricht. Die hypothetischen ‚Fähigkeiten‘ des Geistes scheinen vielmehr geeignet, eine Vermittlung zwischen der einheitlichen Gesammttugend und den einzelnen tugendhaften Handlungen herzustellen. Den verschiedenen Vermögen entsprechen die mannigfachen Affekte und Handlungen. Erhalten diese einzelnen von jener allgemeinen Tugend Maass und Ziel, so kann man auch jedes Vermögen für sich eine Tugend nennen. Es ist also offenbar, dass dem allgemeinen richtigen sittlichen Erkennen so viele Tugenden entsprechen, als es Affekte und daraus resultirende Handlungen giebt, die des Geistes Erhaltung und Vervollkommnung bezwecken.

Wie verhält es sich nun mit den Lastern? — Auch das ist bereits berührt worden. Jeder einzelnen Tugend entspricht ein doppeltes Laster, je nachdem der der entsprechenden Tugend zu Grunde liegende Affekt bzw. die aus ihm folgende Handlung zu schwach ist, das Maass der Selbsterhaltung zu erreichen, oder aber im Uebermaass über das Ziel hinausschiesst.[1])

B. Die einzelnen Tugenden und ihre Namen.

Telesius giebt nun zunächst die einzelnen Tugenden in einer Gesammtübersicht,[2]) dann aber stellt er in einer speciellen und ausführlichen Behandlung alle Tugenden und Laster auf, setzt ihre Namen fest und erklärt ihre Beziehung zu den von ihm aufgestellten ethischen Principien. Wir können hier nur eine Uebersicht der Tugenden anfügen, wir entnehmen sie aber der

[1]) Das Princip der Mitte hat Telesius mit Aristoteles gemeinsam; doch ist bei unserem Philosophen das Mittelmaass dadurch fester gelegt und deshalb leichter zu finden und zu beurtheilen, weil die richtige Mitte in der richtigen Selbsterhaltung besteht.

[2]) cf. IX, V p. 365 ff.

breiteren Ausführung, weil hier die Anordnung der einzelnen Tugenden eine klarere ist. Die Laster, deren Zahl und Beschaffenheit nach der obigen Definition mit den Tugenden gegeben ist, unterlassen wir besonders aufzuzählen, zumal sie Telesius selbst öfters nur der Consequenz halber erwähnt und betreffs ihrer Benennung schwankend ist.

Der Consentiner geht von der ‚sapientia‘[1]) aus, der Tugend, die die Grundbedingung der Selbsterhaltung ist und somit alle anderen Tugenden in sich begreift. Er nennt dann die ‚solertia‘,[2]) die im speciellen Sinne die Selbsterhaltung zu fördern hat. Sie wird begrenzt von den Tugenden der ‚liberalitas‘,[3]) deren ständige Begleiterin die ‚parsimonia‘ ist, von der ‚sobrietas‘ und ‚castitas‘,[4]) und ihr Streben wird geschützt durch die ‚fortitudo‘.[5])

Dann folgen zwei Tugenden, auf denen die Möglichkeit des menschlichen Verkehrs beruht, es sind die ‚iustitia‘[6]) und ‚veritas‘.[7]) Schon bei der obigen Aufzählung der Affekte hat unser Philosoph den Verkehr als zur Selbsterhaltung erforderlich dargestellt. Gleich Spinoza[8]) weist er darauf hin, dass dem Menschen Nichts nützlicher ist zur Selbsterhaltung als ein anderer Mensch, und rechtfertigt damit die socialen Tugenden.

Mittelbar ferner, weil wiederum auf das menschliche Zusammenleben und zwar ein schon engeres zurückgehend, fördert die Selbsterhaltung eine Reihe von Tugenden, die Telesius unter dem Namen ‚humanitas‘[9]) zusammenfasst. Er nennt die ‚beneficentia‘,[10]) ‚gratitudo‘,[11]) ‚aequabilitas‘,[12]) ‚hilaritas‘[13]) und ‚mansuetudo‘.[14]) Eine weitere Gruppe bilden diejenigen, welche die Theilnahme an dem Schicksale des Nächsten betreffen,[15]) als

[1]) cf. IX, V u. VI.

[2]) cf. IX, VIII p. 370.

[3]) cf. IX, IX.

[4]) cf. IX, X.

[5]) cf. IX, XI.

[6]) cf. IX, XII.

[7]) cf. IX, XIII.

[8]) cf. Spin. Eth. IV 18 Schol.

[9]) cf. IX, XIV p. 376.

[10]) cf. IX, XV: Zum Unterschiede der beneficentia von der liberalitas bemerkt Telesius (IX, XV): ‚Differt porro a Liberalitate et Fortitudine Beneficentia, quod Liberalitas unas modo opes, unasque Fortitudo securitatem aliis praestat, Beneficentia vero bona omnia.‘

[11]) cf. IX, XVI.

[12]) cf. IX, XVII.

[13]) cf. IX, XVIII p. 379.

[14]) cf. IX, XIX.

[15]) Betreffs der Beziehung dieser Tugend auf die Selbsterhaltung sagt Telesius Folgendes: ‚At vero, quoniam non cognatorum modo amicorumque, sed civium itidem, et conterraneorum, et hominum propemodum omnium bona, malaque omnia ad singulos pertinent, aut singulis commoda incommodave fieri, et quae aliis evenere singulis evenire possunt; et manifeste aliorum bonis ac malis perpetuo commovetur spiritus, et utrisque nimia ubi apparent, plerumque vehementer tristatur, est vero, ubi gaudet: utique et intelligens . . . virtus . . .‘

‚benignitas‘[1]), ‚indignatio‘, misericordia‘.[2]) Diese Dreitheilung ist der kürzeren Zusammenfassung[3]) entnommen, da in der ausführlichen Behandlung der einzelnen Tugenden alle drei der Name ‚benignitas‘ vereinigt, eine Bezeichnung, die Telesius, wie er sagt, nur in Ermangelung einer passenderen gewählt hat, und die etwa alles das bezeichnen soll, was man unter ‚Sympathie‘[4]) versteht, die Theilnahme an dem Glück und Unglück des Nächsten, die je nach der Würdigkeit des Betreffenden Freude, Unwillen oder Mitleid erweckt.

Man muss sich wundern, dass Telesius diese Tugenden nicht gleichfalls unter der humanitas mit einbegriffen hat, da sie zur ‚allgemeinen Menschenliebe‘ wohl in ebenso naher Beziehung stehen als z. B. die Wohlthätigkeit und Sanftmuth u. a., und da er ja auch selbst die entsprechenden Affekte in der obengenannten Aufzählung in Eins zusammengefasst hat.

Dass nun auch Tugenden wie die ‚aemulatio‘[5]) die Selbsterhaltung fördern, kann man jedenfalls schon aus jener Stelle erkennen, an der Telesius die Beziehung der Affekte zur Selbsterhaltung darlegt.[6])

Den Schluss in der Reihe der Tugenden bildet die Erhabenheit, die ‚sublimitas‘,[7]) die von Telesius wiederum die eine ganze Tugend und zugleich der Gipfel der Tugenden genannt wird. Sie bestimmt, dass nur die Ehren, die eignen, inneren und zwar den höchsten Gütern des Geistes verdankt werden, zu erstreben sind, wenn diese auch nicht selbst die Selbsterhaltung fördern, so doch deshalb, weil sie Zeichen anderer Güter sind, die den Geist erhalten. Sie umfasst ausserdem, wie der Consentiner besonders in der kürzeren Aufzählung[8]) hervorhebt, eine ‚indignatio‘, den Unwillen über das hoffährtige und übermütige Wesen Anderer, obwohl sie zugleich bestimmt, dass man sich erhaben fühle über die Geringschätzung niederer Geister.

Wenn Telesius ferner in jenem Capitel (IX, V) hervorhebt, dass auch die Erwiederung von Liebe und Ehre, die Jemandem von Anderen zu Theil werden, als Tugend hierher gehöre, so hat er sich bei der eingehenden Behandlung der sublimitas selbst

---

[1]) cf. IX, XX und V.
[2]) cf. IX, V.
[3]) Vgl. dazu S. 36 Anm. 1.
[4]) So haben dieses Wort, wie es scheint, nicht unrichtig Rixner und Siber in ihrer Uebersetzung wiedergegeben.
[5]) cf. IX, XXI.
[6]) cf. IX, V: ‚Et quia adeo sui ipsius conservationem puritatemque appetit spiritus, ut nunquam, qua ad se ipsum conservandum facultate, aptitudineque et puritate donatus est, contentus sit; sed si quemquam conservari potentiorem . . . intueatur, quasi in eo propriorum bonorum, propriaeque puritatis defectum, et sui ipsius corruptionem intueatur, molestia afficitur, et quibus illi bonis, quoque donati sunt puritate, se quoque donatum non esse tristatur, et donari appetit: utique quae . . . . . . intelligens . . . virtus.‘
[7]) cf. IX, XXII.
[8]) cf. IX, V.

verbessert, indem er es dort nicht weiter erwähnt. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist ja auch schon in einigen der oben erwähnten Humanitätstugenden, sowie in der der Gerechtigkeit gefordert.

C. Der Werth der telesianischen Aufstellungen über die Einzeltugenden.

Betreffs der Aufstellungen über die Einzeltugenden bemerkt Carrière, dass die telesianische Ethik darin bei weitem hinter der platonischen und hinter der sogenannten nikomachischen des Aristoteles zurückstehe. Telesius selbst ist dieser Meinung nicht, er ist z. B. fest überzeugt[1]) von den Vorzügen seiner Ethik gegenüber der aristotelischen. Er führt eine Anzahl Tugenden an, die jener ausgelassen habe, so die ‚solertia‘, ‚beneficentia‘, ‚gratitudo‘; er tadelt die Zusammenfassung oder Trennung anderer und kommt endlich zu dem selbstbewussten Schlusse: ‚At si animae conservatio perfectioque illarum (sc. virtutum) ponatur scopus, animae substantia semel conspecta, ne volentes quidem erremus unquam, et virtutum numerus, virtutesque ipsae statim manifestae fiant.‘

Telesius selbst setzt hier offenbar mit der Klarheit der Definition auch die Vollständigkeit der Eintheilung. Selbst zugegeben, dass der Begriff der Tugend ein so klarer ist, dass keine Irrung stattfinden kann, so handelt es sich immer noch darum, die Verhältnisse richtig aufzuzählen, unter denen er zur Anwendung kommt, und dabei möchte ein Irrthum wohl möglich sein.

Was nun die Zahl der Tugenden betrifft, so hat der Consentiner keine der hauptsächlicheren ausgelassen von denen, die Aristoteles anführt, nur hat er einige nicht in gleicher Selbständigkeit aufgestellt wie jener und wiederum andere selbständiger gefasst. Auch bezüglich der Aufzählung der Tugenden hat Telesius im Wesentlichen dasselbe Princip wie Aristoteles,[2]) modificirt natürlich durch seine abweichenden ethischen Grundsätze. Er behandelt zunächst, wie wir gesehen haben, die Tugenden, die auf die eigne Person Bezug haben, sich aus ihrer unmittelbaren Erhaltung und den damit verbundenen Genüssen ergeben, er geht dann fort zu den Tugenden, die den menschlichen Verkehr betreffen, zunächst in seinen das Individuum beeinträchtigenden Consequenzen, die dieses zwingen, sich zu schützen, dann in seiner mittelbaren Förderung der Selbsterhaltung, wenn das Individuum Andere in ihrer Selbsterhaltung unterstützt oder aber vice versa in deren grösserer Erhaltungsfähigkeit einen Sporn zu eignen tugendhaften Handlungen findet.

---

[1]) cf. IX, XXXV.
[2]) cf. Ueberweg-Heinze I S. 210.

Somit scheint uns im Allgemeinen der Vorwurf Carrière's ungerechtfertigt, dass die telesian. ‚Ableitung' der Tugenden ‚willkürlich und äusserlich' und ‚in der Aufzählung[1]) nicht vollständig' sei. Gleichwohl sollen, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die telesian. Aufstellungen damit nicht als bis ins Einzelne tadellose hingestellt werden.

Unser Philosoph verdient jedenfalls Anerkennung dafür, dass er versucht hat, die wesentlichsten sittlichen Beziehungen des Menschen mit seinen naturalistischen Principien in Einklang zu bringen, und es nicht ohne Geschick und Folgerichtigkeit gethan hat. Dass er dabei im Einzelnen irre gegangen, wollen wir nicht verschweigen. Das rührt zum Theil wiederum aus seiner Vermischung der Funktionen und des Zieles des spiritus animalis mit denen der göttlichen Seelensubstanz her. Denn wenn er auch oben hervorhob, dass er diese naturalistische Ethik gewissermaassen unbeschadet einer kirchlichen Sittenlehre nur der Consequenz halber ausführe, so hat er sich auch in dieser Ethik nicht mit dem reinen Naturalismus begnügt, sondern er hat vielmehr schon in diese Aufstellungen kirchliche, auf die ewige Selbsterhaltung des Menschen nach dem Tode bezügliche Sätze eingeflochten. So erscheint insbesondere die Weisheit als eine Tugend, die weit über das Ziel der irdischen Selbsterhaltung hinaus die Zwecke der göttlichen Substanz im Menschen zur Richtschnur hat.

An einer anderen Stelle stört das Schwanken betreffs des Objectes der Selbsterhaltung. Während er consequent seinen Principien es nicht für unerlaubt hält, sich im Interesse der eignen Selbsterhaltung und auch der Anderer, insbesondere uns Nahestehender der Lüge zu bedienen[2]) und in diesem Falle das Unterlassen sogar für ein Laster hält, so erscheint ihm in offenbarem Gegensatze dazu zuweilen sogar Selbstvernichtung geboten, nur um die Würde der menschlichen Seele aufrecht zu erhalten.[3])

Es könnte nun noch auffallen, dass Telesius zwei Tugenden als die e i n e g a n z e Tugend anführt.

Zunächst nennt er die Weisheit die ganze Tugend, der alle anderen untergeordnet seien, und von deren allumfassendem Gebiete jede einzelne ein kleines Stück innehabe. Dass Telesius

[1]) M. Carrière (a. a. O. S. 364) hat keineswegs in seinem Auszuge alle Tugenden angeführt, die von Telesius genannt sind.

[2]) cf. IX, XIII p. 375: ‚Vitium etiam forte, quae, ne quid quale non est enuntiandum decernat, et se ipsum et suos omnes immerito et bonos etiam quosvis a pravis hominibus perditos velit. Telesius scheint allerdings nur schlechten Menschen gegenüber die Lüge für gestattet anzusehen, doch derjenige, der bedroht ist, würde gewiss nicht in der Lage sein, eine Prüfung bezüglich der Schlechtigkeit seines Gegners anzustellen, zum mindesten würde er den Begriff der Schlechtigkeit sehr weit fassen.

[3]) cf. IX, XI p. 372.

dies mit Recht behauptet, geht aus seiner ganzen Ethik und insbesondere aus dem zuletzt behandelten Theile hervor.

Wie steht es aber mit der zweiten ganzen Tugend? Sie müsste consequentermaassen, wäre sie ebenfalls die ganze Tugend, mit der Weisheit zusammenfallen. Aber diese Bezeichnung ist schon insofern widerspruchsvoll, als das Ziel dieser Tugend, die Bevorzugung der Ehren, welche ‚eignen, inneren' und nur den höchsten Gütern verdankt werden mit Hintansetzung aller übrigen, den naturalistischen Ausgangspunkt der telesianischen Ethik, d. h. die Affekte und ihre Anregung oder Mässigung ausser Betracht lässt und damit aus dem Rahmen einer naturalistischen Ethik herausfällt. Sind alle Handlungen, die die Selbsterhaltung fördern, als tugendhaft anerkannt, so sind sie auch ehrenhaft, und es ist inconsequent, wenn nur die Ehren erstrebt werden sollen, die inneren Gütern verdankt werden. Und wie möchte sie auch alle Tugenden leiten, wenn sie einen so beschränkten Wirkungskreis hat? Diese Tugend mit ihrer himmlischen Reinheit und ihrer selbstlosen Verachtung äusserer Güter passt als Gipfel aller Tugenden sehr wohl in eine Ethik, die auf der ‚göttlichen Substanz' des Menschen basirte, aber sie verfehlt in dieser Fassung das Ziel des Strebens des spiritus animalis.

Andererseits hat Telesius in ihren Wirkungskreis auch Momente einbegriffen, die mit seiner Ethik wohl zu vereinigen sind. Man könnte sie als berechtigten Ehrgeiz zusammenfassen. Die Erstrebung von Ehren ist eine Tugend, nicht nur, weil sie Zeichen anderer Güter sind, sondern auch deshalb, weil durch Ehren an und für sich in Folge der Erhöhung der Lebensfreudigkeit und -kraft die Selbsterhaltung gefördert wird.

Damit beschliessen wir die im Anschluss an des Telesius eigene Aufstellungen ausgeführte Darstellung der Ethik.

Wir haben gesehen, dass sie zusammenhängender dargestellt ist und eine grössere Vollendung zeigt als die Erkenntnisslehre.[1]) Freilich fehlt auch ihr noch die feine und streng logische Ausführung, die uns z. B. die spinozistische Ethik bietet.

Wenn man nun bestreiten will, dass auf einer solchen Grundlage eine Moral aufgebaut werden könne, so lässt sich erwiedern, dass auch Telesius keine der menschlichen Tugenden streicht, sondern ihnen nur eine andere Basis und einen anderen Zusammenhang giebt.[2]) Die telesian. Ethik hat nicht den ungemessenen nackten Egoismus zum Princip; die Selbsterhaltung, deren Durchführung Telesius als den Grundtrieb im Menschen erkannt hat, gipfelt in der richtigen Ausübung des Erkennens, das seinerseits in naher Beziehung zur Reinheit des Geistes steht, verfolgt also keineswegs unedle Ziele, und andrer-

[1]) Fior. (l. c. p. 313) sagt: ‚Il problema etico però è posto con una precisione mirabile'.

[2]) cf. Telesius IX, XXVII.

seits wird mit der richtig geförderten Selbsterhaltung eines Jeden zugleich das Interesse der Gesammtheit wahrgenommen, und Telesius [1]) könnte mit Spinoza sagen (Eth. IV 18 Schol.): ‚nihil .. homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt quam quod ... omnes simul quantum possunt suum esse conservare conentur et simul omnes omnium commune utile sibi quaerant‘.

Jedenfalls ist unser Philosoph auch zur Begründung seiner Moral getreu seinem Princip auf empirischem Wege gekommen, indem er den Handlungen der Menschen Motive unterlegte, die er als solche wirklich zu erkennen glaubte.

[1]) cf. Telesius IX, XXVII.

Ueberblicken wir zum Schluss noch einmal die erkenntnisstheoretischen und ethischen Aufstellungen unseres Philosophen, so kommen wir zu folgendem Gesammturtheil:

Telesius geht thatsächlich, wie er es sich vorgesetzt hat, über Aristoteles hinaus, in der Erkenntnisslehre zum consequenten Sensualismus, in der Ethik zur Zurückführung der Tugend auf das sinnlich-empirische Erkennen. Er strebt dabei eifrig und gewissenhaft, in Uebereinstimmung mit dem Ziele, das er sich steckt in den Worten: ‚de rerum natura iuxta propria principia‘, nach Ergründung des wahren Wesens der menschlichen Geistesthätigkeit und sucht dementsprechend auch jene beiden Disciplinen zu gestalten und zwar in möglichst einheitlicher Erklärung der menschlichen Natur mit Beseitigung des Zwiespaltes zwischen Sinn und Verstand, Trieb und Vernunft.

Wir glauben also trotz der mannigfachen Mängel feststellen zu können, dass Telesius sowohl wegen seiner Erkenntnisstheorie mit ihrem kühnen Versuche, in ihrer Methode den Forderungen einer neuen Zeit zu genügen, als ganz besonders auch wegen seiner Ethik, dem Typus der spinozistischen Ethik auf sensualistischer Grundlage, unsere Anerkennung und einen dauernden Platz in der Geschichte der Philosophie verdient als ein Mittelglied zwischen der auf Aristoteles ruhenden Scholastik und der von empirischer Naturerkenntniss ausgehenden späteren Philosophie, die mit Bacon ihren Anfang nimmt.

Vita.

Natus sum Carolus Heiland Islebiae pridie Kal. Apr. a. MDCCCLIX patre Carolo, quem anno h. s. LXXXIII morte immatura mihi ereptum lugeo, matre Amalia e gente Brohmer, quam colo superstitem. Fidem profiteor evangelicam. Elementis litterarum imbutus a. LXIX in gymnasium Islebiense deductus sum, quod tunc Schwalbii nunc Gerhardtii v. ill. auspiciis floret. Vere a. LXXVIII maturitatis testimonium adeptus philologicis studiis me daturus Lipsiam me contuli, ubi per bis sex menses scholis interfui a proff. illustr. Brugmann, Brandes, Curtius, Heinze, Lange, Masius, Ribbeck, Wenck a. habitis. Anno LXXIX Halam transmigravi, ubi docuerunt me vr. ill. Dittenberger, Dümmler, Droysen, Haym, Heydemann, Hiller, Keil, Kirchhoff, Ulrici. Quos viros omnes optime de me meritos esse confiteor. Inde ab anno LXXXI cum philologiae tum praecipue philosophiae studiis operam dedi. Maximam gratiam semper habebo Heinzio Lipsiensi, viro illustrissimo, qui philosophiae studiorum meorum adiutor et moderator fuit.

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.